PAUL GAULTIER

LA PENSÉE CONTEMPORAINE

LES GRANDS PROBLÈMES



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79



3 fr. 50

à Monsieur Jules de Gaultier

Hommage très sympathiquement dévoué

Paul Gaultier

LA

PENSÉE CONTEMPORAINE

OUVRAGES DU MÊME AUTEUR

PUBLIÉS DANS LA BIBLIOTHÈQUE VARIÉE

PAR LA LIBRAIRIE HACHETTE ET C[ie]

Le Rire et la Caricature; préface par Sully Prudhomme, de l'Académie française, 3[e] édition (4[e] mille). Un vol. in-16, contenant 16 planches hors texte, broché. . . . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française (Prix Charles Blanc).

Le Sens de l'Art; préface par M. Émile Boutroux, de l'Institut, 3[e] édition (5[e] mille). Un vol. in-16, contenant 16 planches hors texte, broché . . . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.

L'Idéal Moderne; la question morale — la question sociale — la question religieuse. 2[e] édition (4[e] mille). Un vol. in-16, broché. . . . . 3 fr. 50

Ouvrage couronné par l'Académie française.

Reflets d'Histoire. Un vol. in-16, contenant 16 planches hors texte, broché. . . . . 3 fr. 50

La Vraie Éducation. 2[e] édition (4[e] mille). Un vol. in-16, broché. . . . . 3 fr. 50

337-11. — Coulommiers. Imp. Paul Brodard. — 4-11.

CE

PAUL GAULTIER

LA PENSÉE CONTEMPORAINE

LES GRANDS PROBLÈMES



PARIS
LIBRAIRIE HACHETTE ET Cie
79, BOULEVARD SAINT-GERMAIN, 79

1911



A

MON AMI

PAUL FLAT

Bien affectueusement,

P. G.

AVERTISSEMENT

Ce livre n'est pas un simple exposé de la philosophie contemporaine, encore moins un recueil de critiques.

J'ai pris prétexte de quelques-uns des travaux les plus marquants de notre époque pour étudier les principaux problèmes qui se présentent aujourd'hui avec plus d'acuité que jamais. Sous la forme la plus claire, la plus vivante et la plus concise que j'ai pu, j'ai tâché, — en profitant des conquêtes les plus récentes et les mieux établies de la pensée moderne, — sinon d'apporter des solutions, du moins d'indiquer des voies.

Puisse ce livre ouvrir des horizons à tous ceux que ces hautes questions inquiètent et, pour le moins, faire apprécier à leur mérite ces penseurs

qui vouent leur vie à la spéculation philosophique! Avec les savants, les artistes et les écrivains, ils sont — on ne saurait le dire assez — l'honneur de notre temps. Ils ont sur lui une grande influence, beaucoup plus qu'on ne l'imagine d'ordinaire, s'il est vrai qu'ils tiennent la tête et que beaucoup de ceux même qui les ignorent leur doivent leurs idées.

Versailles, ce 22 février 1911.

LA

CONVENTION DANS LES SCIENCES

Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse; La Valeur de la Science; Science et Méthode* (Flammarion). — E. Leroy. *Science et Philosophie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899 à janvier 1900).

Cf. Émile Picard. *La Science moderne.* — Dr Gustave Le Bon. *L'Évolution de la Matière; L'Évolution des Forces.* — Edmond Bouty. *La Vérité scientifique.* — Lucien Poincaré. *La Physique moderne; L'Électricité.* — Félix Le Dantec. *De l'Homme à la Science.* — Ernst Mach. *La Connaissance et l'Erreur.* — Frédéric Houssay. *Nature et Sciences naturelles* (Flammarion). — Félix Thomas. *De la Méthode dans les Sciences.* — Émile Meyerson. *Identité et Réalité* (Alcan). — Lalande. *Lectures de Philosophie scientifique* (Hachette).

CHAPITRE I

LA CONVENTION DANS LES SCIENCES

Après avoir touché à toutes les sciences, effleuré tous les systèmes, abordé tour à tour les théories les plus opposées et diverses, Bouvard et Pécuchet finirent dans le scepticisme. La faute en fut à leur crédulité première. Ne demandaient-ils pas à la science ce que le pharmacien Homais et bien d'autres avant lui, parmi les plus notoires, croyaient y trouver : la vérité totale et absolue? Nous en sommes bien revenus. Non pas, certes, que la science ait fait faillite! On se rend simplement compte aujourd'hui de ce que Kant professa il y a longtemps, à savoir que non seulement la science est relative à nos facultés, mais qu'elle ne nous fait connaître que des relations ou rapports entre les choses. Sur leur nature, leur fin et leur destinée, on sait

qu'elle ne nous peut rien dire. Restreinte au monde des phénomènes, dont elle ne nous fait découvrir encore que les liens, celui des noumènes lui échappe. La réalité en soi se trouve hors de ses prises. De cela, tous les philosophes qui ont fait la critique de la connaissance et tous les savants qui ont réfléchi à leur science demeurent profondément convaincus. Le matérialisme est périmé, qui croyait saisir dans le monde extérieur la matière, la substance-mère dont tout le reste serait fait. Tout de même, le mécanisme cartésien a vécu, autrement qu'à titre de symbole, quand il prétend réduire l'univers sensible à l'étendue.

M. Henri Poincaré, le génial mathématicien et le non moins profond philosophe, ne me démentira pas. Ses admirables travaux sur la philosophie des sciences ont non seulement répandu ces idées dans le monde savant et jusque dans le grand public, ils ont encore et surtout mis en lumière le rôle considérable de la convention dans la science, la part d'arbitraire, si l'on peut dire, que renferment, par conséquent, ou que supposent les lois scientifiques les moins discutées.

*
* *

Toutes les sciences partent de l'observation, qu'elles reposent entièrement sur elle, comme les sciences de la nature, ou qu'elles en prennent prétexte, comme les mathématiques. Pour découvrir des rapports entre les phénomènes, il faut bien, suivant le mot de François Bacon, « ouvrir les yeux et les oreilles ». Cependant, cela ne suffit pas. La science n'est pas uniquement empirique, un simple enregistrement. Les rapports remarqués exigent d'être interprétés et universalisés pour devenir des lois. Il y faut le concours de la raison. Bien que la science ne soit pas plus *a priori* œuvre de l'esprit seul qu'elle n'est le produit de l'expérience brute, elle est édifiée par l'intelligence humaine sur les données que lui fournissent les sens. Newton avait beau dire qu'il ne faisait pas d'hypothèses — « *Hypotheses non fingo* », — il en faisait tout comme les autres. Plus que les autres, nous dira M. Henri Poincaré, si la loi de la gravitation, qui porte son nom, est la convention primordiale qui domine, avec toute la mécanique, une partie de la physique et de la chimie et d'où,

par conséquent, procèdent, un grand nombre non pas même d'hypothèses, mais de conventions subsidiaires.

En effet, M. Henri Poincaré démontre que la science vit non seulement d'hypothèses, autrement dit de suppositions plus ou moins vérifiables sur les rapports phénoménaux qu'elle vise exclusivement, — les lois scientifiques n'étant que leur affirmation confirmée, — mais encore de conventions ou, plus précisément, d'artifices, de propositions admises comme vraies, bien qu'on les sache ne point mériter ce titre, uniquement pour les commodités de l'étude, voire de la pratique, et le profit matériel que nous en pouvons tirer.

La chose est frappante, surtout en mathématiques. C'est pourquoi, outre que c'est sa spécialité, M. Henri Poincaré y insiste tout particulièrement. Il n'est pas vrai, soutient-il avec justesse, que le raisonnement mathématique consiste simplement à déduire par syllogisme des propositions les unes des autres en partant des vérités premières ou axiomes. Aucun théorème alors ne serait nouveau. La mathématique tournerait dans un cercle; elle formerait une vaste tautologie. Ce

n'est pas. Et ce n'est pas, parce que le raisonnement mathématique dispose, au contraire, d'une indéniable vertu créatrice. Le mathématicien, quand il invente, procède par construction et raisonne par récurrence. Comme le physicien induit du particulier au général, il remonte du fini à l'infini. Il crée à sa manière.

Il crée si bien que les axiomes de la géométrie sont proprement son œuvre. Ni vérités d'expérience, ni vérités nécessaires *a priori*, ils sont, au vrai, des décrets, ce que nous appelons des conventions. La preuve en est, d'une part, que si la géométrie était expérimentale elle ne ferait pas figure de science exacte, soumise qu'elle deviendrait en l'occurrence à une revision continuelle, et, de l'autre, que nous pouvons, quoi qu'on dise, concevoir le contraire des axiomes au point de construire sur leur négation d'autres géométries que celle d'Euclide. Ces géométries existent. Ce sont celles de Lowatchewsky et de Riemann, dont la première conteste que « par un point on ne puisse mener qu'une parallèle à une droite donnée » et la seconde, au surplus, que « par deux points on ne puisse faire passer qu'une droite ». Et ces géométries sont cohérentes. Elles ne pré-

sentent point de contradiction et satisfont à la plus rigoureuse logique. Bien plus, elles ne sont pas moins vraies que la géométrie euclidienne, affirme M. Henri Poincaré. Cette épithète même appliquée à la géométrie n'a, pour lui, aucun sens. Puisque les axiomes ne sont que des définitions volontaires déguisées, autant dire que le système métrique est vrai et les anciennes mesures fausses. « Une géométrie, écrit-il, ne peut pas être plus vraie qu'une autre ; elle peut seulement être plus commode[1]. » Demande-t-on si la loi pénale anglaise est plus vraie que la française? Nous sommes au même plan.

L'assimilation est d'autant plus juste que l'espace euclidien à trois dimensions, continu, infini, homogène et isotrope, est lui-même une création de l'esprit. Cet espace n'est pas, en effet, comme le croyait Kant, un cadre imposé à nos représentations, car il serait impossible alors à celles-ci de s'en dépouiller. Or, en fait, on peut s'en passer. On peut concevoir un monde non-euclidien à deux, à quatre ou à n dimensions, et construire des géométries appropriées. « De même

1. Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, p. 66 et 67.

qu'on peut faire sur un plan la perspective d'une figure à trois dimensions, on peut faire celle d'une figure à quatre dimensions sur un tableau à trois (ou à deux) dimensions. Ce n'est qu'un jeu pour le géomètre[1]. » L'espace géométrique ne nous est pas davantage fourni par l'expérience. Ses attributs le prouvent. Les espaces tactile, visuel ou moteur, — qui sont les trois sortes d'espace représentatif, ainsi dénommé parce que mêlé à nos représentations, — ne sont ni homogènes ni isotropes, encore moins infinis. En outre, tandis que le premier et peut-être le second n'ont que deux dimensions, le troisième en a autant que nous possédons de muscles. Qu'on ne dise pas, avec M. de Cyon, l'éminent physiologiste, que les trois paires de canaux semi-circulaires, situés dans le labyrinthe de l'oreille, nous avertissent que l'espace a réellement trois dimensions. Ils ne peuvent nous avertir, par la différence de pression aux deux extrémités d'un même canal, que des changements survenus dans l'orientation de la tête, et point du tout de la constitution du monde externe. En fait, « nous ne nous *représentons*...

1. Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, p. 89.

pas les corps extérieurs dans l'espace géométrique, mais nous *raisonnons* sur les corps comme s'ils étaient situés dans l'espace géométrique [1] ». Il n'y a là qu'une habitude rationnelle. L'espace euclidien n'est pas autre chose qu'un cadre utile fabriqué par nous, que nous pourrions, à la rigueur, échanger contre un autre avec beaucoup de gêne, sans doute, au début, mais auquel, tout de même, on se pourrait faire avec le temps. Il est, comme les axiomes qui en dépendent, une création de notre raison, non pas, certes, *ex nihilo*, mais en rapport avec notre expérience et à son sujet, provoquée par l'examen de l'ordre suivant lequel nos sensations se succèdent.

On voit quelles conséquences découlent pour la mécanique du caractère conventionnel des mathématiques. Il faut y ajouter qu'il n'y a pas plus de temps absolu que d'espace. Nous ne saisissons directement, en effet, que la durée. Le temps quantitatif est, comme l'espace géométrique, notre œuvre. Nous n'avons, de fait, nulle intuition de l'égalité de deux intervalles chronologiques. Quand les astronomes se servent du

1. Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 75.

pendule pour mesurer le temps, ils admettent, par définition, que tous ses battements sont égaux. Simple approximation, puisque la température, la résistance de l'air, la pression barométrique font incontestablement varier sa marche. Le postulat, d'ailleurs, qu'implique la croyance à l'égalité des battements du pendule, à savoir que deux phénomènes identiques ont même durée, est gratuit, car il n'existe pas deux phénomènes absolument semblables. Il y a, insistera-t-on, les observations astronomiques qui permettent de faire les corrections : le jour sidéral est l'unité essentielle de temps. Parfaitement; mais à la condition d'admettre, par une définition nouvelle, que deux rotations complètes de la terre autour de son axe ont une durée équivalente. Rien de moins certain. Plusieurs astronomes pensent que les marées agissent comme un frein sur notre globe, dont elles ralentiraient la vitesse de rotation en détruisant de la force vive. Ainsi s'expliquerait l'accélération apparente du mouvement de la lune. Cette accélération étant plus grande que celle calculée suivant la loi de Newton, ceux-ci estiment que le temps doit être défini de manière à ce que cette loi et celles des forces vives soient

vérifiées. En fin de compte, la définition implicitement admise par les astronomes est telle que les équations de la mécanique soient aussi simples que faire se peut. « En d'autres termes, conclut M. Henri Poincaré, il n'y a pas une manière de mesurer le temps qui soit plus vraie qu'une autre; celle qui est généralement adoptée est seulement plus commode. De deux horloges, nous n'avons pas le droit de dire que l'une marche bien et que l'autre marche mal; nous pouvons dire seulement qu'on a avantage à s'en rapporter aux indications de la première[1]. » Les principes mêmes de la mécanique sont, d'ailleurs, sur le même pied que les axiomes de la géométrie, conventionnels comme eux. Le principe d'inertie, par exemple, — « un corps qui n'est soumis à aucune force ne peut avoir qu'un mouvement rectiligne et uniforme » — n'est ni une vérité *a priori* ni un fait expérimental. Les Grecs le méconnaissaient, qui croyaient que s'arrête le mouvement dès que cesse la cause qui lui a donné naissance. Et puis, si l'on dit que la vitesse d'un corps ne peut changer quand il n'y a pas de

1. Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 44 et 45.

raison pour qu'elle change, ne pourrait-on soutenir tout aussi bien que la position de ce corps ne peut varier si une circonstance extérieure ne vient la modifier? D'autre part, on n'a jamais expérimenté sur des corps soustraits à l'action de toute force. Cette condition même, que stipule le principe d'inertie, est parfaitement irréalisable. Vérifié expérimentalement dans quelques circonstances particulières, nous l'étendons sans crainte aux cas les plus généraux, parce que nous pensons, tout juste, que l'expérience ne peut ni le confirmer ni le contredire. « En physique, constate M. Henri Poincaré, si l'accélération d'un corps nous paraît dépendre d'autre chose que des positions ou des vitesses des autres corps visibles ou des molécules invisibles,... rien ne nous empêchera de supposer que cette *autre chose* est la position ou la vitesse d'autres molécules dont nous n'avions pas jusque-là soupçonné la présence[1]. » Le principe est sauf. Il en est de même de la loi dite d'accélération, d'après quoi celle-ci est égale à la force qui agit sur un corps, divisée par sa masse. Définition toute conven-

1. Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, p. 118 et 119.

tionnelle encore, liée, bien plus, à d'autres définitions non moins factices, notamment à celle que Newton a donnée de la force, égale, suivant lui, à la masse multipliée par l'accélération. Nous conférons, somme toute, leur certitude aux lois mécaniques, comme aux axiomes de la géométrie. Avec, pour point de départ, une expérience particulière assez fruste, nous les investissons par libre décision d'une autorité qu'elles n'auraient pas sans cela. « Toutes ces choses, observe M. Henri Poincaré, ne préexistent pas plus à la mécanique que la langue française ne préexiste logiquement aux vérités que l'on exprime en français[1]. »

Il en va pareillement, quoique à un moindre degré, en physique. Cette science, sans contredit, puise davantage dans l'expérience. Elle observe, expérimente, s'efforce par tous les moyens de découvrir les rapports constants qui existent entre les phénomènes. Elle ne fait pas leur loi; elle la subit. Cependant, que de conventions encore en elle! Ces rapports, en effet, elle les érige en lois universelles. De quel droit? Quelque

1. Henri Poincaré, *La Science et l'Hypothèse*, p. 112.

solidement assise que puisse nous paraître une prévision, nous ne sommes jamais tout à fait assurés que l'expérience la confirmera. Nos vérifications restent partielles et fragmentaires. Il y a probabilité, mais non certitude. Qui nous garantit absolument que le soleil se lèvera demain? La certitude, c'est nous qui la décrétons, tout de même que nous décrétons que la nature est simple. Ce n'est pas si sûr que cela. Si tout dépend de tout, c'est plutôt le contraire qui l'est. N'empêche! nous devons faire comme si nous croyions à cette simplicité. Autrement, toute généralisation et, par conséquent, toute science serait entravée. Il nous faut, en vertu de ce décret, choisir dans l'infinité des rapports que le moindre des phénomènes soutient avec tous les autres — fût-ce la chute d'une pomme qui, certainement, est influencée par Sirius. Force nous est, afin de le reconnaître, de dénouer l'écheveau que compose l'inextricable enchevêtrement des choses et, pour le dénouer, de le trancher volontairement en vue d'en conserver les fils que nous jugeons les moins embrouillés. C'est pourquoi la simplicité des lois scientifiques n'est qu'apparente. Cela n'empêche pas, — bien au contraire, — que

les lois de Képler, par exemple, ne s'appliquent, « à fort peu près, à tous les systèmes analogues au système solaire[1] », mais cela empêche qu'elles soient rigoureusement exactes. A côté des lois naturelles susceptibles d'une vérification plus ou moins approchée, il y en a, du reste, qui ne sont point vérifiables du tout, mais auxquelles on est obligé de recourir. Elles demeurent à l'état d'hypothèses. C'est ainsi, notamment, qu'il est difficile de ne pas supposer que l'influence des corps éloignés est négligeable. Ces conventions, remarquons-le, ont permis le développement de la physique mathématique. N'est-ce pas en admettant non seulement qu'il n'y a pas d'action à grande distance, mais que l'état actuel du monde dépend uniquement du passé le plus proche, que les savants sont parvenus à résoudre, pour y appliquer le calcul, les phénomènes complexes donnés par l'expérience en un grand nombre de phénomènes élémentaires? « Si l'on voulait étudier dans toute sa complexité la distribution de la température dans un solide qui se refroidit, on n'y pourrait jamais parvenir[2]. »

1. Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, p. 182.
2. *Ibid., id.*, p. 178.

déclare M. Henri Poincaré. Tout devient facile, à l'inverse, si l'on se borne à l'échange de la chaleur entre deux points contigus. Or, à l'exception des cas où le phénomène complexe peut être décomposé par l'expérimentation en ses éléments, — comme le son en ses harmoniques, la lumière blanche en ses composantes, — la connaissance du fait élémentaire, qui permet au savant de mettre le problème en équation, est une pure supposition de l'esprit, un véritable artifice. On fait comme si le phénomène observable était dû à la superposition d'un grand nombre de phénomènes simples, tous pareils.

Que dire alors des théories scientifiques, non seulement physiques ou chimiques, mais biologiques? Elles jouent le rôle de symboles plus ou moins commodes. C'est pourquoi elles subsistent aussi longtemps qu'elles servent à nous faire découvrir des rapports nouveaux. Passé cela, elles dépérissent, sauf, par la suite, à renaître de leurs cendres, telle la théorie de Carnot sur la dégradation de l'énergie, que Clausius fit derechef triompher, ou la théorie des fluides de Coulomb, qui reparaissent de nos jours sous le nom d'électrons? Aussi bien des théories diverses, — comme

la théorie diélectrique de Maxwell et la théorie vibratoire de Fresnel sur la nature de la lumière, — voire contradictoires, peuvent fort aisément vivre de compagnie. Elles peuvent, en effet, exprimer les unes et les autres des rapports vrais. C'est tout ce qu'on leur réclame. Peu importe, notamment, qu'en optique nous appelions aujourd'hui *courant électrique* ce qu'on appelait hier *mouvement*. Les images ne comptent pas. Tout de même, le principe de la conservation de l'énergie, qui domine toute la physique en y comprenant la chimie, stipule simplement qu'il y a quelque chose qui demeure constant. Dénommons-le comme il nous plaît. Du jour seulement où ce principe cessera d'être fécond, c'est-à-dire de nous faire prévoir, sans erreur, des phénomènes nouveaux, nous ne le considérerons plus comme infaillible.

*
* *

Est-ce à dire que la science soit complètement artificielle, que sa mission « soit de fabriquer la vérité même qu'elle recherche[1] »? Je ne le crois

1. E. Le Roy, *Science et Philosophie* (*Rev. de Métaphysique et de Morale*, septembre 1899, p. 559).

pas. M. Henri Poincaré refuse d'aller jusque-là. M. Le Roy, lui, s'y rend hardiment.

Dans une remarquable étude intitulée *Science et Philosophie*, M. Le Roy s'efforce de prouver, conformément aux vues de M. Bergson, que le donné, le primitif, ce qui s'offre à tous comme champ d'étude, ce que nous appelons la nature, en un mot, est une continuité mouvante, un tourbillon d'images qui se fondent par degrés insensibles les unes dans les autres, « quelque chose comme un ensemble de couleurs d'une hétérogénéité absolue et d'une liaison parfaite où s'accomplirait une incessante évolution de nuances délicates infiniment diversifiées[1] ». Songez à l'*Après-midi d'un Faune* interprétée par la musique de M. Debussy ou à ce flux d'impressions indistinctes qui nous assaillent au réveil. Mais, bien vite, les nécessités de la vie nous contraignent à opérer des coupures dans ce *continuum* sensible, à isoler des groupes de sensations, à fixer des permanences. Suivant M. Le Roy, nous découpons ainsi et morcelons le donné. Nous créons des choses séparées, « centres de convergence

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, p. 379.

pour l'action, lieux de repos pour la pensée[1] ». Nous constituons les corps. En veut-on la preuve? « D'un solide à l'autre, il y a discontinuité pour le toucher, continuité pour la vue : pourquoi préférer la première indication à la seconde, sinon parce que celle-ci est moins commode et moins utile que celle-là[2] » ou, si l'on veut, parce que la première, que le tact nous fournit, exprime mieux que la seconde une propriété de notre mode d'action? Tout de même, d'après M. Le Roy, nous créons non seulement l'espace imaginable ou représentatif à trois dimensions, mais « l'extensité » elle-même ou propriété d'être étendu. Bien qu'il avoue que celle-ci corresponde à une qualité réelle de nos sensations. « c'est, dit-il, une propriété de notre vue réfléchie de la matière[3] ». A plus forte raison, fabriquons-nous littéralement, à en croire M. Le Roy, ce que nous appelons à tort le fait brut; comme s'il n'était pas déjà le produit de l'abstraction et de la généralisation, perçu même, d'après notre auteur, grâce seulement à l'étiquette que nous lui

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet, 1899, p. 386.
2. *Ibid.*, p. 382.
3. *Ibid.*, p. 399.

accolons, à la classe ou au schème, autrement dit, dont il relève et que nous formons à l'aide de moyennes! Sur ces entrefaites intervient le savant qui reprend les données, je devrais dire les créations du sens commun pour les élaborer à sa façon. Aux faits vulgaires succèdent ainsi les faits scientifiques. Œuvres de l'intelligence consciente de son but, ceux-ci sont « taillés par l'esprit dans la matière amorphe du donné, affirme M. Le Roy, par le même mécanisme qu'employait déjà le sens commun, mais avec une autre intention : celle de préparer l'établissement d'un discours rigoureux[1] ». Le savant substitue un morcelage nouveau au morcelage ordinaire, de manière à obtenir le plus de netteté et de liaisons possibles entre les faits qu'il crée pour son usage et à son point de vue. « Ce n'est pas ce que les faits ont d'objectif, déclare M. Le Roy, qui intéresse la science, c'est ce qu'ils ont d'artificiel[2] ». Moyens mnémoniques, symboles abréviateurs, les lois de la science, qui établissent des rapports entre les faits ainsi institués, deviennent, à leur tour, des créations scientifiques

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre, 1899, p. 517.
2. *Ibid.*, p. 518.

du second degré. Loin de traduire l'ordre naturel, elles nous en écartent davantage. Destinées à se substituer aux faits, comme données fournies à la spéculation mathématique, les lois sont, pour tout dire, des constructions artificielles, ni plus ni moins que les règles du bridge! De même que « toute mesure physique repose sur des choix... d'un arbitraire absolu[1] », — s'il est vrai que le mètre, le kilogramme et le thermomètre sont purement et simplement décrétés, — le savant ne trouve des constantes autour de lui que parce qu'il en veut trouver pour rendre plus maniables ses représentations. Les lois scientifiques sont, par suite, des expressions de la vie organisée et de l'attitude voulue de l'esprit, commandées par les lois antérieurement construites, sous « l'influence du noumène scientifique » ajoute bien M. Le Roy. Irreprésentable toutefois, celui-ci ne saurait, dans cette doctrine, aucunement diriger nos recherches. Nous aboutissons donc, quelque réaliste que M. Le Roy soit au fond, — en ce qui concerne la réalité intuitive, — à un véritable nominalisme scientifique. Avec l'application des

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, septembre, 1899, p. 523.

mathématiques aux sciences physiques, la science s'achève en « un jeu purement formel d'écritures sans signification intrinsèque[1] ». Elle ne ravit rien, finalement, à la nature; elle ne nous la découvre ni ne nous la dévoile : « organisation systématique des idées[2] », elle fait la vérité. Cette vérité de caractère exclusivement logique, qui n'est point du tout la conformité au réel, mais l'accord de l'esprit avec lui-même et avec les autres, masque plus qu'elle ne révèle la réalité que, seule, nous ferait connaître l'intuition. Entre ce que M. Le Roy nomme la vérité scientifique et cette réalité, il n'y a aucune commune mesure. La science n'y trouve même pas ses premiers linéaments. Aussi bien, notre science pourrait, tout en demeurant aussi vraie, au sens de M. Le Roy, être remplacée par une autre ou par d'autres, entièrement différentes et même contradictoires, mais non moins véridiques.

Il y a beaucoup de vérité dans les vues subtilement ingénieuses de M. Le Roy. Il est dommage qu'il les pousse à bout. Sans doute, le fait scientifique est le fait brut corrigé par le savant, le fait

1. *Revue de Métaphysique et de Morale,* septembre, 1899, p. 650.
2. *Ibid.*, p. 559.

brut vu sous un certain angle, interprété, c'est-à-dire rattaché à d'autres phénomènes antérieurement connus. Lorsque le soleil s'obscurcit et que je dis qu'une éclipse se produit, j'interprète l'obscurité en fonction de mon savoir astronomique. Le fait brut lui-même est déjà élaboré par nos facultés de connaître. Il en est, dans une certaine mesure, le produit. L'abstraction, la généralisation, le jugement, le raisonnement interviennent, comme l'association des idées, dans la plus simple en apparence de nos perceptions, fût-ce celle d'un son. Ne le détachons-nous pas, d'abord, du *complexus* sonore, dont il fait partie, pour le classer et cataloguer ensuite, en compagnie des sonorités analogues autrefois entendues, afin, après l'en avoir au préalable isolé, de le relier aux sons simultanés ou successifs dans la masse desquels il se trouvait primitivement engagé? A plus forte raison, que d'opérations, de connaissances antécédentes et de conventions suppose la moindre observation scientifique! Disons : de conventions, puisque le savant ne regarde le monde qu'à travers des principes qui sont décrétés, des théories qui sont symboliques; qu'il applique, en définitive, une géométrie et une mécanique de son

invention. Quand je note en langage atomique les combinaisons chimiques, n'adopté-je pas la théorie de Wurtz, qui n'est autre chose, somme toute, qu'une vue personnelle? Le fait scientifique est donc bien le fait brut quelque peu truqué sous l'influence des partis pris propres à la science dont il relève et qui nous servent à observer la nature comme un verre quadrillé sert au dessinateur à reproduire un paysage. Seulement, tandis que le peintre néglige d'en faire apparaître les mailles sur son tableau, elles commandent le tracé du savant. Elles font corps, pour lui, avec les rapports qu'il exprime. De ces artifices, les lois scientifiques gardent quelque chose de factice. Elles leur doivent de ne traduire qu'un aspect des choses volontairement choisi, de ne porter que sur des faits soigneusement triés et « parés », appelés « faits significatifs », précisément parce qu'ils répondent mieux que d'autres à notre façon de voir, qu'ils ont même été quelque peu « travaillés » pour y satisfaire. A un certain degré, nous « informons » donc, au vrai, la nature. La science n'est pas un décalque. Les lois n'existent pas empreintes dans les faits, comme la trace d'un cachet de cire qu'il suffirait de retrouver

sous la poussière. Dans ces limites, M. Le Roy a raison.

Mais il n'a raison que dans ces strictes limites. Il a tort, au contraire, à mon sens, de ne voir dans le fait scientifique qu'une construction de l'esprit, une création du savant. Il a tort, à mon avis, parce que le fait brut, qui en forme le noyau, n'est pas une invention, un moule dont nous appliquerions l'empreinte à une matière amorphe et indéterminée. Qualité pure, je le veux bien et j'en suis persuadé, « scintillement de météores semblable — dit Taine, — à une grande aurore boréale[1] », je l'accorde; n'importe, ces qualités, quelque fondues qu'elles soient, se groupent et se distinguent les unes des autres. Elles constituent des centres d'attraction qui réunissent autour d'eux — pour ne rien préjuger de l'existence d'un monde extérieur — des images ou des sensations. Bien qu'ils n'aient pas de limites précises, qu'ils n'aient de rigoureuses que celles que nous leur conférons, — poussés que nous sommes par nos besoins, — ces groupes, cependant, se meuvent, ils changent de positions respectives, ils se

1. *Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899, p. 379.

détachent, non pas complètement mais relativement, les uns des autres, du point de vue même de l'intuition, de la sensation vierge si l'on peut dire. Ils offrent, par suite, une certaine cohésion ou, si l'on veut, davantage en certains points qu'en d'autres. Quelque indécises que soient leurs frontières, au point de pouvoir soutenir qu'ils rayonnent à l'infini, — ce qui est une présence, s'il est vrai que le soleil est là où il éclaire, — il semble qu'il existe des corps, centres qualitatifs de convergence ou d'attraction de qualités diverses qui s'y massent, de préférence à d'autres que des centres différents attirent. La notion de corps séparé me paraît ainsi correspondre au donné, — quelque travail de l'esprit qu'elle exige, non certes pour s'écarter de l'intuition, mais pour l'expliciter, la mutiler à coup sûr, mais aussi la clarifier, l'élucider en quelque sorte. Il y a restriction, simplification, délimitation brusque, non point arbitraire. Entre ces qualités qui convergent et qui forment ce que nous tenons pour des corps, entre ces corps mêmes, se manifestent, enfin, des rapports infus pour ainsi dire, dont le sens commun détache quelques-uns pour les percevoir ou, mieux encore, énoncer et non plus seulement

sentir. Ce faisant, les altère-t-il au point de les rendre méconnaissables? Pas plus que le physiologiste qui expérimente sur un animal vivant ou qui dissèque un cadavre ne les métamorphose. Les faits sont donc bien des faits et nullement un spectacle que nous nous composons à nous-mêmes, une fantasmagorie dont nous serions les auteurs et les dupes. Le sens commun élabore le donné, c'est évident; il n'en reste pas moins en correspondance avec lui. Tout de même, le fait scientifique n'est pas un pur produit de l'intelligence. Il est le fait brut interprété par elle à la lumière de ce que nous savons, conformément à ses qualités natives ou, plus exactement, à quelqu'une de ses qualités, — relatives que sont celles-ci aux différents angles sous lesquels on le peut contempler : géométrique, mécanique, physique, chimique, biologique ou historique. Quoi qu'en prétende M. Le Roy, le savant ne façonne donc pas le fait scientifique librement et comme il veut. Sa liberté est limitée, au vrai, par les déterminations de la matière qu'il étudie, sur laquelle il opère. L'a-t-il inventée, l'astronome qui annonce qu'une éclipse a eu lieu à neuf heures? Il se contente de spécifier un rapport entre le fait brut, l'obscurcis-

sement du soleil, et d'autres phénomènes, tels que la situation de la lune entre cet astre et la terre, l'heure qu'à cet instant marquait sa pendule, relation elle-même entre la position des aiguilles à ce moment précis et celle qu'elles occupaient lors du passage solaire au méridien. Il insère le phénomène observé dans la chaîne de ceux qu'il connaît; il l'envisage en fonction d'eux. Il ne le fausse pas pour cela et le tire, encore moins, du néant par création spontanée. « Tout ce que crée le savant dans un fait, a pu dire M. Henri Poincaré, c'est le langage dans lequel il l'énonce[1]. » Lorsque je conclus de la déviation d'un galvanomètre — à l'aide d'un miroir mobile qui projette une image lumineuse ou spot sur une échelle divisée — qu'un courant circule, je traduis simplement le fait de la déviation du spot en termes scientifiques. Je ne le transforme ni adultère : je l'interprète en fonction de mon savoir, tout comme, si je sais l'allemand, je puis formuler en cette langue une pensée exprimée en français.

Aussi bien, M. Henri Poincaré démontre que, si les lois scientifiques renferment une part de

1. Henri Poincaré. *La Valeur de la Science*, p. 233.

convention, si elles se rattachent même à ces véritables partis pris que sont les principes, elles ne sont pas arbitraires. D'abord, il faut s'entendre : il est des lois qui sont vérifiables — les lois de la chute des corps, de la dilatation des métaux, de la circulation du sang ou de l'équilibre des liquides, — et il en est d'autres qui ne le sont pas. Ces dernières, qui demeureront éternellement à l'état d'hypothèses, sont utiles, parce qu'elles confirment notre pensée et nous ménagent une vue d'ensemble sur une multitude de lois particulières. C'est le rôle des théories, qu'il s'agisse de la théorie de l'évolution ou de la théorie cinétique des gaz. Et puis il y a, enfin, les pures conventions, telles que les axiomes de la géométrie, les principes de la mécanique : ce sont, comme nos unités de mesure, des définitions déguisées. Pour les premières, — les lois qui sont vérifiables — il va sans dire qu'elles ne sont pas « voulues », quelque langage qu'elles soient obligées d'employer ou de quelque ruse que leur vérification dépende. En vain, M. Le Roy objecte-t-il que je n'énonce pas une loi, mais décrète une définition, quand je dis que « le phosphore fond à 44° », sous prétexte que, si l'on venait à découvrir un

corps jouissant de toutes les propriétés du phosphore, mais ne fondant pas à la même température, on lui donnerait un autre nom et qu'ainsi la loi serait sauve. Pas du tout. Cette loi signifie que tout corps possédant toutes les qualités du phosphore, sauf le point de fusion, fond à 44°. Qu'on découvre une substance tout à fait semblable, excepté par là, — ce qui, par parenthèse, est bien improbable, — la loi devrait être déclarée fausse. Elle n'est donc pas conventionnelle. D'ailleurs, si les lois vérifiées se réduisaient à de pures conventions, elles ne serviraient de rien, ni à la connaissance ni à l'action. Or, en réalité, elles servent. Leurs prédictions ne sont pas démenties. Bien plus, elles réussissent. Que leur énoncé varie avec les conventions adoptées, elles n'en portent pas moins sur des rapports indépendants de ces conventions! Ces « invariants » constituent les relations entre faits bruts. C'est grâce à eux qu'un acide sur du zinc produit toujours de l'hydrogène et n'en produit pas sur de l'or. Ils fondent, en outre, les théories, car elles non plus ne sont pas de simples constructions en l'air. Symboliques et conventionnelles à coup sûr, elles n'en contiennent pas moins une

âme de vérité. Elles s'appuient sur des relations vraies, c'est-à-dire, pour nous, conformes au donné. Nous leur devons, par suite, de nous aider à dépister des rapports ignorés, quitte à tomber dans le discrédit quand elles deviennent trop étroites pour nous conduire à de nouvelles découvertes ou pour expliquer seulement les récentes. Ceci ne signifie pas, comme quelques-uns le concluent trop aisément de leur rapide succession, que les théories scientifiques soient dénuées de valeur, mais qu'elles demeurent et demeureront toujours provisoires, parce que conventionnelles dans les images qu'elles fournissent et les moyens qu'elles offrent. Il suffit qu'elles ne le soient pas dans leurs fondements pour qu'en dépit de leur fragilité elles ne meurent pas tout à fait. De chacune d'elles, effectivement, il reste quelque chose : des liaisons inconnues auparavant, qu'elles ont permis de discerner. Les conventions de la mécanique ou de la géométrie elles-mêmes, enfin, ne sont pas totalement arbitraires. Décrets, tant que l'on voudra, qui s'imposent à notre science et que nous imposons à la nature. L'expérience, tout en nous laissant notre libre choix, nous guide pourtant dans nos décisions : elle nous indique le

chemin le plus commode. Suivant la juste comparaison de M. Henri Poincaré, « nos décrets sont comme ceux d'un prince absolu, mais sage, qui consulterait son Conseil d'Etat [1] ». C'est ainsi que la géométrie euclidienne nous semble être la meilleure de toutes, parce que la plus simple et la plus pratique.

La science, pour conclure, renferme une grande part de convention. Toute relative, ne connaissant des choses que leurs relations et ces relations que par rapport à nous, la science n'est pas leur authentique photographie. Les lois, en qui elle se résume, ne sont pas inscrites dans les choses, comme s'il n'y avait qu'à les y déchiffrer. Conventionnelle dans ses démarches, volontaire dans ses façons de voir, la science les institue, en quelque sorte, de préférence à d'autres, non pas, toutefois, de son plein gré, mais en tenant compte des relations que soutiennent entre eux les phénomènes et d'après elles. Œuvre de l'esprit, qui, pour parvenir à formuler ces lois se sert de toutes sortes d'artifices, de mesures et d'images librement choisies en raison de leur commodité et,

1. Henri Poincaré. *La Science et l'Hypothèse*, p. 3.

par conséquent, de leur adaptation au donné, la science n'est donc pas une pure création de l'homme. Point de vue, sur ce que nous tenons pour la réalité, la science est conventionnelle en tant que soumise à nos attitudes et foncièrement vraie en tant qu'elle exprime quelque chose de l'harmonie, mais de cette harmonie seulement, du spectacle que nous avons sous les yeux. Elle n'est point artificielle. Tel un portrait qui ne nous donnerait qu'un schème du modèle, d'un point de vue librement choisi, dans des dimensions et suivant une coupe décrétées à l'avance parce que jugées les plus convenables.

LA

RÉALITÉ DU MONDE SENSIBLE

Henri Bergson. *Matière et Mémoire* (Alcan). — Henri Bergson. *Morceaux choisis par René Gillouin* (Michaud).

Cf. Henri Poincaré. *La valeur de la Science* (Flammarion). — E. Le Roy. *Science et Philosophie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, juillet 1899 à janvier 1900). — Émile Boutroux. *De la contingence des lois de la Nature.* — Dunan. *La théorie psychologique de l'espace.* — Lachelier. *Du fondement de l'induction.* — Jaurès. *De la Réalité du monde sensible* (Alcan).

CHAPITRE II

LA RÉALITÉ DU MONDE SENSIBLE

Dites à un homme du peuple que les objets qui l'entourent n'existent peut-être pas, qu'ils ne sont que des représentations, des fantasmes de son esprit : il vous croira fou. C'est la conclusion, cependant, à laquelle arrive l'idéalisme en philosophie. « Être c'est être perçu. *Esse est percipi* », ont enseigné Berkeley, Hume et bien d'autres. Le monde ne serait rien que l'ensemble de nos sensations. Il ne subsisterait point en dehors d'elles, n'aurait, pour tout dire, de réalité que la leur. M. Henri Poincaré se rallie à cette opinion. Tandis que M. Le Roy admet une réalité qui ne peut devenir objet de science, l'éminent mathématicien intronise une science qui n'est pas réelle. L'existence objective n'est-elle pas, selon lui, l'harmonie seule qui résulte entre les intelligences

de la connaissance scientifique? Une réalité indépendante de l'esprit qui la conçoit, la voit ou la sent, est, à ses yeux, chimérique. « Tout ce qui n'est pas pensé, écrit-il, est le pur néant[1]. » Il n'y a de réalité qu'intellectuelle.

Si bizarre qu'une telle affirmation puisse paraître, de prime abord, à qui n'a jamais médité sur les conditions de nos sensations, la réflexion la plus élémentaire, pour qui part de l'esprit, semble bien lui donner raison. La science ne prouve-t-elle pas que les qualités, dont paraissent nous avertir le toucher, la vue, le goût, l'ouïe et l'odorat, ne résident pas dans les choses? Au vrai, des impressions diverses affectent pareillement un même sens et une même impression diversement des sens différents. Une lumière et un courant électrique produisent tous deux une sensation lumineuse sur le nerf optique, cependant qu'appliqué au nerf acoustique ou au glosso-pharyngien le même courant provoque une saveur ou un son. Les qualités sensibles — l'observation en témoigne — correspondent exclusivement à des mouvements vibratoires qui leur permettent

1. Henri Poincaré, *La Valeur de la Science*, p. 276.

de se muer les unes dans les autres. N'est-ce pas ce que l'on entend par la loi de transformation de l'énergie, qui, en vérité, ne se transformerait pas, mais bien les sensations dont ses modalités nous affectent? L'aile du papillon n'est diaprée qu'en notre conscience. Hors de nous, il n'est que des mouvements et, par conséquent, de l'étendue diversement agitée, affirment, à la suite de Descartes, une multitude de savants. Illusion non moins grossière que celle du peuple! se récrie la philosophie idéaliste. Pourquoi le mouvement, avec l'étendue qu'il suppose, au dire des savants, serait-il privilégié? Connus, censément, par nos sens, insiste-t-elle, ils sont l'un et l'autre ni plus ni moins réels ou, plus exactement, aussi « subjectifs » et irréels que les autres qualités sensibles. Coûte que coûte en effet, du moment qu'on s'enferme dans la conscience, il faut bien en venir là. De fait, ç'a été jusqu'à nos jours l'aboutissement de toute philosophie spiritualiste conséquente avec elle-même. Le monde n'est plus, ainsi que l'imaginait Schopenhauer, qu'une vaste féerie interne, le feu d'artifice, en quelque sorte, de nos sensations, et rien d'autre.

Il a fallu le remarquable penseur qu'est M. Henri

Bergson et sa théorie de la perception pour rompre l'enchantement et faire sortir la philosophie du cercle où elle était contrainte.

* * *

Réalistes et idéalistes se sont, jusqu'à nos jours, tenus dans cette constante et commune erreur, — M. Bergson le montre péremptoirement — de prendre la perception pour une simple représentation, une connaissance pure, d'intérêt spéculatif uniquement. Pour les uns, qui sont matérialistes, la sensation est une phosphorescence, le reflet conscient des vibrations du monde extérieur que prolonge l'ébranlement du cerveau. Les parfums, les couleurs, les saveurs et les sons forment, à les entendre, un tableau dont la conscience — ce luxe — pare le mécanisme universel. Les idéalistes ne s'en distinguent que pour faire du mécanisme lui-même, c'est-à-dire du monde entier, une projection de nos sens, une hallucination vraie. D'un côté comme de l'autre, la perception est simple contemplation, pur spectacle. Les deux partis sont d'accord pour ne voir entre elle et le souvenir aucune différence essentielle, celle-là

seule d'un état fort à un état faible. Inopérante comme lui, la perception ne serait, en somme, qu'un souvenir actuel, tout de même que le souvenir une sensation passée ou, comme on dit, un « résidu de sensation ».

Dans ces conditions, on avouera qu'il est fort difficile, sinon impossible, d'expliquer ou même de comprendre comment nos sensations peuvent, dans le premier cas, — celui du réalisme matérialiste — rejoindre pour s'y ajuster, à titre de qualités, cette sorte de canevas que serait le monde réel et, dans le second, — celui de l'idéalisme — s'accorder entre elles au point de prendre l'apparence d'un cosmos gouverné par des lois invariables et à peu près identiques pour tous.

M. Bergson a tranché la difficulté en accusant la différence de nature qui sépare la perception du souvenir. Sans doute, il n'existe pas de perception, même élémentaire, — je dirais plus volontiers de sensation, si la perception est ce composé même, — qui ne soit accompagnée, sinon de jugements implicites, tout au moins de souvenirs, imprégnée de réminiscences, entourée, comme d'un halo, d'images surgies de notre mémoire. Notre passé masque communément la

sensation présente. Cela se conçoit, du reste, si, tournés que nous sommes vers l'action, nous avons besoin pour agir de l'expérience acquise. Plus utile, dans bien des circonstances, que la sensation qu'elle éclaire, on a toujours, au profit du souvenir, méconnu l'acte de percevoir. On l'a ainsi presque toujours assimilé à la mémoire. C'est contre cette confusion, précisément, qu'avec un sens aigu de la vie psychique M. Bergson s'élève. Sous la couche des images remémorées, il discerne le noyau qui les groupe, la sensation ou perception pure, comme il la nomme, que dissimule leur cortège. Et qu'est-elle cette perception pure, au regard de la pratique qui est sa raison d'être, sinon l'interaction des choses et de nous-même, l'intuition, par conséquent, — dans la mesure où nous pouvons réagir sur lui — de ce que nous appelons le monde extérieur?

La perception pure doit donc, pour parler net, être définie en termes d'action et point du tout de représentation. A l'inverse du souvenir qui est de soi-même inactif, la perception n'est pas autre chose que la réponse du sujet à l'excitation subie. La conscience naît, suivant M. Bergson, — à la différence de l'acte réflexe, dont la réplique est

fixée d'avance, — uniquement de son indétermination. Elle croît, par suite, avec la qualité de l'activité psychique ou, si l'on préfère, avec la spontanéité, — déjà consciente à mon gré, — de l'être ainsi sollicité. Quoi qu'il en soit primitivement de la conscience, la sensation ne s'avère-t-elle pas chez les organismes unicellulaires, les amibes par exemple, une réaction contractile d'absorption ou de défense aux stimulants étrangers? A mesure qu'on s'élève sur l'échelle des êtres, l'animal réagit par des mouvements plus variés, jusqu'à s'épanouir en liberté chez l'homme, sans que le cerveau diffère de la moelle autrement que de complication. N'en peut-on conclure qu'il en va de même entre la perception et l'acte réflexe dont ils sont respectivement les organes? De conscience claire dans l'humanité, la sensation n'en est pas moins une réponse motrice du même genre que celle dont réagit aux sollicitations du dehors la masse protoplasmique élémentaire de matière vivante. Seulement, tandis qu'elle n'a pas le choix au début de la vie, l'encéphale de l'homme est une manière de bureau télégraphique, pour reprendre la propre comparaison de M. Bergson, où la multitude des fils qui viennent s'y

croiser permet une infinité de communications. La perception humaine doit sa particulière clarté. — la conscience dit M. Bergson. — à cette indétermination ou à cette liberté. dont le cerveau est l'instrument plutôt que la cause. La richesse progressive de la perception symbolise. par suite. « la part croissante d'indétermination laissée au choix de l'être vivant dans sa conduite vis-à-vis des choses. » Effectivement. M. Bergson montre que de l'indécision de la réponse on doit nécessairement conclure à l'ampleur de la perception : en même temps que la liberté vient d'une vue plus vaste sur le monde. elle ne se peut comprendre que d'un être en rapports avec un plus grand nombre de choses. M. Bergson va plus loin. Il estime que de l'étendue de cette perspective doit se déduire. en quelque manière. la conscience, que je crois. au contraire. présente partout où s'affirme une activité psychique. fût-ce chez la monère primitive. bien qu'à l'état infus. D'une façon comme d'une autre du reste. la perception pure demeure la réponse de notre activité consciente à d'autres activités non moins conscientes. à mon sens. quoique à des degrés divers. Elle est bien. par suite. *intuition*. c'est-à-dire connaissance directe

et immédiate de ce qui n'est pas nous, mais se continue, si j'ose ainsi parler, en nous : la pénétration et l'action des choses et de nous-mêmes ou, plus exactement, des êtres entre eux.

Comment, dira-t-on, vous affirmez qu'il y a communication entre la matière et le moi conscient? C'est donc que la conscience se dégrade en mouvements et que le mouvement arrive à la conscience en se contractant? Parfaitement, répond M. Bergson, et doit-on, me semble-t-il, répondre avec lui. Nous sommes au cœur de sa théorie. Tandis que le souvenir est strictement subjectif et intérieur, la perception se disperse en mouvements tout comme le mouvement se condense en perception. Venue du mouvement, elle retourne au mouvement. Est-ce à dire que, ce dernier se développant en apparence dans l'espace, la conscience soit une forme de l'étendue ou l'étendue une modalité de la conscience? Nullement. Ce serait revenir, par un détour, au réalisme pseudo-scientifique du matérialisme ou à l'idéalisme, tous deux intellectualistes, qui posent la représentation comme primitive et antérieure à l'action. Issu de l'activité psychique, le mouvement, en quoi consiste ce que nous

appelons la matière, n'a pas lieu, en effet, dans une étendue homogène donnée au préalable, qui subsisterait indépendamment de lui, en véritable cadre offert à ses évolutions. Pour M. Henri Bergson, comme pour M. Henri Poincaré, l'espace géométrique et même représenté, imaginé si l'on veut, est une construction de notre esprit, mais une construction qui repose, suivant M. Bergson, — remarquez la profondeur de cet aperçu, — sur une qualité réelle : l'extensité, propriété elle-même du mouvement, de sorte que, loin de se superposer à elle, il la dépose, pour ainsi dire, au-dessous de lui. Le mouvement n'est plus, dès lors, le déplacement d'un mobile sur un parcours en quelque façon préexistant. Il est moins le transport d'une chose que d'un état. Réel et indivisible à titre de qualité pure, — ce que n'avait pas voulu voir l'école d'Élée; d'où ses fameux sophismes de la flèche et d'Achille incapable de rejoindre la tortue en raison de l'infinie divisibilité de l'espace auquel Zénon ramenait la mobilité, — il est un absolu qu'il faut prendre tel que nos sens, dépouillés des perceptions acquises, nous l'offrent. C'est de lui, au vrai, que procède l'étendue qu'il semble parcourir : il la crée. Ne

peut-on alors, comme la vie consciente dont il est une déperdition pour être de nouveau condensé par elle dans l'acte de percevoir, imaginer le mouvement sous les espèces d'une activité psychique, en quelque sorte, déployée ou diffuse? Entre la conscience et la matière, qui n'est que du mouvement, — de l'aveu même d'une science avertie, — s'évanouit du coup l'antinomie à laquelle, jusqu'à M. Bergson, tous les systèmes se sont heurtés pour avoir mis l'espace au début. Tout se ramenant au psychique, — je ne dis pas au subjectif, — on comprend, désormais, comment conscience et matière sont capables de se pénétrer. La « communication des substances » est admise.

Vue admirable et, à mon avis, profondément juste. Rien ne peut être compris, en effet, qu'en fonction de l'activité psychique, j'ajouterais volontiers de la conscience. Comment pourrait-il en aller autrement? Nous ne concevons, nous ne percevons rien qui ne soit psychologique. La vie consciente est la seule chose dont nous soyons sûrs; nous ne connaissons les autres choses qu'en fonction d'elle, en relation avec elle, en elle, par des sensations ou des images. Il est impossible

d'imaginer quoi que ce soit de totalement étranger. Soutenir le contraire est affirmer l'incompréhensible. L'idéalisme l'a bien senti contre le réalisme matérialiste. Il a eu seulement le tort de s'en tenir à la surface, de ramener le conscient à l'intellect, et encore à ce que celui-ci présente de moins profond : à la représentation. C'est se condamner, comme entrée de jeu, à ne pouvoir franchir l'abîme qui sépare le monde externe de notre for intérieur. Quelle commune mesure y a-t-il, en effet, entre une représentation, état essentiellement subjectif, et l'étendue, conçue comme le substrat de tout objet? De là, la nécessité pour expliquer leurs rapports, qui sont indéniables, de ramener, avec l'étendue, l'univers au moi, à moins qu'on ne veuille, à l'instar des matérialistes, procéder à l'opération inverse, plus illégitime si possible. Le particulier mérite de M. Bergson est d'avoir dissipé le problème en rompant résolument avec l'intellectualisme. Comme il aime à le répéter de cette difficulté et de quelques autres, il n'existait de problème que parce que les termes en avaient été mal posés, faute de remonter, par un effort intense de méditation ou d'abstraction qui les déblaie de ce qui les masque dans l'ordinaire

de la vie, aux données immédiates de la conscience, à l'intuition, qui, seule, nous met de plain-pied avec la réalité, dite extérieure.

Il ne s'agit pas, évidemment, de dénier à l'intelligence son rôle. Nous ne connaissons jamais que par elle et, par suite, nous sommes toujours intellectualistes à quelque degré. Seulement, il importe d'en appeler d'un intellectualisme superficiel, — qui est ce que l'on désigne communément sous ce nom, — à un intellectualisme plus profond. Outre que l'intelligence est une vie, et, comme toute vie, orientée vers l'action, — ce qu'on oublie trop volontiers, — elle n'est pas toute la conscience. La vie de nos tendances, de nos inclinations, de nos sentiments, de nos émois, de nos souvenirs plonge au-dessous d'elle. Sous cette vie consciente, plus ou moins claire, en est une, enfin, de conscience profonde, de conscience sourde et obscure, — activité psychique inconsciente avance M. Bergson, — qu'il importe de ne pas négliger quand on veut se faire une idée, très approximative en tant qu'idée, de la constitution du monde extérieur. A proprement parler, cette dénomination même, parce qu'elle évoque une existence tout à fait hétérogène à la

4

nôtre, est impropre. Si tout est activité psychique, le monde n'est pas plus hors de nous que nous ne sommes hors de lui. Nous nous en distinguons, sans doute, en droit et en fait. N'empêche que nous communiquons directement, que nous communions, pourrait-on dire, avec lui. Nous nous prolongeons en lui, comme il se prolonge en nous. Entre lui et nous existe une pénétration mutuelle. Dans une certaine mesure, il est nous et nous sommes lui.

C'est, *a fortiori*, soutenir qu'au même titre que nous-mêmes, le monde sensible est réel, qu'il existe, sinon en dehors, — ce qui constitue une image fausse, — du moins indépendamment de nous et de notre conscience. Réservoir inépuisable de sensations, il subsiste pour son compte. Supprimons, par hypothèse, toutes les consciences humaines, l'univers ne serait pas anéanti. Il existe, autrement dit, à titre d'objet. Pour être, il ne suffit donc pas d'être perçu. Il est des existences objectives. Le monde détient sa réalité propre.

Non seulement le monde et les êtres qui le composent sont réels, mais les qualités mêmes que nous lui reconnaissons. Elles ne sont nulle-

ment une projection de notre esprit, des ornements dont, on ne sait pourquoi ni d'après quel guide, nous nous plairions à le revêtir, une hallucination de nos sens, une fantasmagorie que nous nous offririons à nous-mêmes, que nous nous imaginerions voir défiler sur l'écran incolore de l'univers. Assurément, il y a un apport personnel dans nos sensations. Nous ne voyons pas le monde absolument tel qu'il est — la relativité de nos sensations le prouve. Sur la sensation vierge, nous échafaudons chacun notre édifice avec des matériaux fournis par l'expérience. La science, de son côté, façonne le fait brut, substitue aux constructions du sens commun ses constructions à elle, à certains égards plus éloignées encore de la nature. Tout cela est vrai. N'importe. Sous le fait scientifique, sous le fait brut, derrière la cohorte des jugements, des images et des souvenirs, qui viennent l'acroître et l'offusquer, subsiste, comme un germe, un support et un centre de ralliement, l'intuition qui nous fait participants, à notre manière bien entendu, — et c'est ce qui demeure de subjectif en elle — des qualités mêmes des objets et des êtres qui nous environnent. Le monde n'est pas quantitatif, comme la science

l'imagine pour sa particulière commodité : il est qualité, qualité pure. La quantité, que nous employons pour le mesurer, n'est qu'un stratagème, une façon commune et, en quelque sorte, moyenne de l'envisager. Le temps et l'espace mathématiques sont des conventions. Loin donc qu'ils conditionnent et soutiennent la qualité, ils ne subsistent que par elle. Qualités pures, les êtres et les choses, d'ailleurs, ne nous apparaissent ou, plutôt, ne nous impressionnent, — ce qui revient à dire que nous ne les percevons, — que dans la mesure où ils intéressent nos besoins. Réponse de notre activité psychique à d'autres activités, la perception ne recueille du milieu auquel nous participons que ce qui, de quelque manière, sollicite notre action. Au lieu d'être le pâle reflet de nos représentations, le monde déborde de toutes parts nos perceptions, qui ne sont, ainsi, que des perspectives, des jours ouverts sur l'extérieur ou, à parler franc, de véritables points de contact, des voies de communication établies par notre personnelle activité entre nous et les choses.

*
* *

On ne saurait trop, en même temps que l'inédit, signaler l'importance de cette attitude. Elle est une date dans l'histoire de la philosophie.

Tandis que réalistes et idéalistes discutèrent en vain pendant des siècles, pour être demeurés confinés dans leur idéologie, le problème de la perception du monde extérieur, sur lequel se greffait celui de sa réalité, l'originalité de M. Bergson consiste à être allé chercher au-dessous des concepts, dans l'intuition, la solution d'une question qui ne pouvait rester qu'insoluble dans les termes ou elle était posée.

La doctrine de M. Bergson a pour elle le bon sens et aussi le sens commun, que la philosophie, trop longtemps d'école, a eu le tort de dédaigner. N'explique-t-il pas le premier, par des raisons de fait, la croyance universelle qu'ont les hommes dans l'existence d'une réalité extérieure? Non pas qu'il sacrifie au préjugé vulgaire qui, tout en considérant les qualités sensibles comme inhérentes aux corps, — ce qui est incontestable —

pose l'antithèse absolue du sujet conscient et de l'objet aveugle. Loin de là! M. Bergson rétablit, nous l'avons vu, les communications entre le monde et nous. Grande nouveauté, puisque Leibnitz, dont cette philosophie se rapproche le plus, mura les monades en elles-mêmes, leur refusant d'agir les unes sur les autres, pour n'y avoir guère discerné que des systèmes de représentations. Allez, cependant, dire à un homme du commun qu'il n'y a peut-être rien de réel que dans sa pensée, — ce à quoi on est fatalement amené du moment qu'on nie tout échange entre les choses et nous, — il vous objectera, tout net, qu'il a le sentiment du contraire. Et il n'aura point tort. M. Bergson acquiesce.

Non seulement la philosophie de M. Bergson justifie la croyance unanime du genre humain à une réalité objective, mais encore l'assurance où nous sommes de percevoir des qualités réelles. Certes, les couleurs ni les parfums, les saveurs ni les sons n'existent absolument dans la nature tels que nous les sentons. Ils correspondent, du moins, à d'authentiques modalités. Leurs différences expriment les différences spécifiques et vraiment qualitatives des mouvements qu'elles résument.

Nos sensations ne font que synthétiser ce qui est déjà dans les choses, de sorte qu'on peut avancer que nous sentons en elles-mêmes ces qualités, l'étendue comme les autres. Cette dernière n'est-elle pas, suivant M. Bergson, aussi une qualité et, peut-être, leur forme commune : l'extensité ou extension en quoi se développe, à l'image d'un éventail, l'activité psychique, ce qui est le secret, par ailleurs, de son passage au mouvement? On s'explique alors, mais alors seulement, pourquoi le poussin qui sort de l'œuf picore les grains qu'il rencontre et comment, dès qu'il voit, l'enfant s'efforce d'atteindre les objets qu'on lui présente.

L'idée que nous avons tous d'un monde distinct du moi, que gouvernent ses lois propres, devient, par le fait même, compréhensible. En effet, si, au lieu de percevoir directement les qualités sensibles, elles n'étaient que des représentations, comment composerions-nous, dans l'hypothèse idéaliste qui dissout jusqu'à l'étendue, ou recomposerions-nous, dans la matérialiste, le spectacle du monde? A quoi, dans le premier parti, les accrocher et, dans le second, suivant quel ordre? — Au hasard. — Mais, alors, aucune science ne serait plus possible; aucun accord ni avec nous-

même ni avec les autres. — Il faut donc admettre en dehors de nous, si réduits qu'ils soient, des caractères spécifiques ou qualités. Le matérialisme, finalement, se contredit, obligé qu'il se trouve de concéder des distinctions déjà qualitatives dans l'étendue à quoi il prétendait ramener, uniformément, les qualités sensibles. Quant à l'idéalisme, il ne se maintient qu'en faisant du monde un rêve. Oui, mais la question se pose dans ces conjonctures, à lui pressante, de savoir comment nos rêves individuels concordent et comment de ces rêves nous pouvons constituer la science. L'accord des hommes est un fait. M. Henri Poincaré le constate et tous les idéalistes avec lui. Bien plus, cet accord nous semble avoir sa raison d'être dans les constances qui enchaînent nos représentations. Mais si nos sensations sont livrées à elles-mêmes, produit de notre spontanéité, œuvre de notre fantaisie, d'où viennent ces invariances, ces successions réitérées, dont nous sommes tous témoins et que nous qualifions, quand nous les formulons, de lois scientifiques? A moins de recourir à la vision en Dieu de Malebranche ou, comme Leibnitz, à une harmonie préétablie qui, en les

ajustant, — tel un mécanisme d'horlogerie, — coordonnerait chez tous les hommes le cours de leurs représentations, on est bien obligé de supposer une nature, quelque chose d'autre que nous-mêmes. Sans ce quelque chose que serait la science, sinon, dans le cas le plus favorable, une illusion partagée ?

Quel n'est pas, d'autre part, l'avantage de la position prise par M. Bergson au point de vue de la formation même de l'idée d'extériorité ! Elle rend seule compte du processus de sa genèse, — autrement inconcevable, voire contradictoire aux explications, — dans l'individu et dans l'humanité. Loin de projeter ses sensations de sa conscience à la périphérie de son corps pour, ensuite, en détacher la majeure partie et en faire don à la nature, l'observation courante ne nous montre-t-elle pas l'enfant allant, par intériorisation progressive, du monde à ses organes et de ceux-ci au moi conscient ! L'aveugle-né nouvellement opéré de la cataracte, et qui possède déjà la notion du moi et du non-moi, ne déclare-t-il pas que le soleil touche son œil ? Il le touche réellement par les rayons qui en émanent. La sensation lumineuse, pour n'avoir pas encore été élaborée par la

réflexion et rejetée au for intérieur, lui semble — ce qui est exact — faire partie de son organisme, tout comme, pour le premier homme que Buffon[1] imagine à son éveil, ses membres lui paraissent appartenir au monde environnant. Il ne croit, au début, que tous les objets sont en lui que parce qu'il se croit en eux, qu'il est eux à quelque degré. Les progrès de la pensée humaine, dans la race comme dans l'individu, ne se marquent-ils pas, du reste, par une intériorisation évidente? Le sauvage, le primitif vivent, incontestablement, plus en dehors que le civilisé. Très occupé de ce qui l'environne, afin d'en tirer parti ou de s'en protéger, le sauvage ne porte guère attention à ses états de conscience pour eux-mêmes. Il a assez à faire d'en user pour vivre. Semblable en cela à la majorité même de nos contemporains, que les soucis matériels exclusivement absorbent, il s'en sert en les ignorant. Il n'y a guère que les philosophes qui consentent à les étudier d'une façon désintéressée et qui soient capables, par conséquent, d'en remarquer la primordiale importance. Mais, aussi, c'est ce qui les perd et leur

1. Buffon. *De l'homme*. Flourens, II, p. 133.

interdit, par la suite, de sortir d'eux-mêmes, faute, il est vrai, de faire pénétrer leur observation au-delà de la superficie. Très occupés de la manière dont nous pouvons extérioriser nos perceptions, qu'ils considèrent, — au même titre que d'autres états de conscience, souvenirs ou émotions par exemple, — comme radicalement intérieurs, ils oublient que l'histoire de la philosophie reproduit la marche vulgaire de l'esprit humain, qui est exactement au rebours de celle qu'ils décrivent. Ne commença-t-elle pas, avec les premiers penseurs grecs, par spéculer sur la matière et l'essence du monde, avant d'en arriver au γνῶθι σεαυτόν, le *connais toi toi-même* de Socrate, et d'en faire, depuis, le point de départ de toute recherche vraiment philosophique? Au lieu de constituer l'univers de nos états de conscience extériorisés, ainsi qu'on l'a soutenu et qu'on ne pouvait pas ne pas le soutenir jusqu'à M. Bergson, il est donc d'expérience indubitable que nous distinguons peu à peu notre conscience du monde, puis de notre corps, considéré comme trait d'union entre les deux.

Conventionnelle, à coup sûr, dans la plupart de ses démarches, la science ne vaut, quoi qu'en

pense M. Henri Poincaré, que si, je ne dis pas le fait scientifique mais le fait brut, en d'autres termes la sensation nous livre quelque chose de réel, de spécifiquement réel avec quoi nous communiquons. Autrement, sans fondement dans la réalité, dans une réalité distincte de l'esprit qui la pense, elle apparaît complètement arbitraire et incapable de « réussir ». Aussi bien, de ce que la science effectivement réussit, un pragmatisme judicieux en conclut qu'il y a une réalité. Il est dans le vrai, mais pour d'autres raisons encore, plus sérieuses et plus profondes, celles-là même que donne M. Bergson qui va les chercher dans l'intuition. Il y a une réalité indépendante de nous, une réalité qualitative avec laquelle nous sommes directement en relation et que nous ne pouvons pleinement concevoir que sur le modèle de notre propre activité psychique.

LA VIE INTÉRIEURE

Henri Bergson. *Matière et Mémoire. Essai sur les données immédiates de la conscience* (Alcan). — Henri Bergson. *Morceaux choisis par René Gillouin* (Michaud).

Cf. E. Lubac. *Esquisse d'un système de psychologie rationnelle* (Alcan). — William James. *Précis de Psychologie* (traduction Baudin et G. Bertier). — Peillaube. *Les images* (Rivière). — Rageot. *Les Savants et les Philosophes* (Alcan). — Clodius Piat. *Insuffisance des philosophies de l'intuition* (Plon).

CHAPITRE III

LA VIE INTÉRIEURE

Tout est psychique ou en provient. Quelle n'est pas, dans ces conditions, l'erreur des matérialistes qui font de la conscience et de l'activité psychologique un produit du cerveau, un épiphénomène, quelque chose de surérogatoire sans quoi, sauf la connaissance, il n'y aurait rien de changé! Qu'au lieu d'être conscients tous les soldats d'une armée, y compris le général en chef, ne le soient pas plus que des automates, à les entendre le sort du combat n'en serait pas modifié. Ils oublient qu'image lui-même, en tant qu'il est perçu du dehors, — sur le cadavre par exemple, — le cerveau ou, si vous aimez mieux, le système nerveux tout entier fait partie des autres images sensibles ou représentations qui, pour nous, composent l'univers et ne peut, par

conséquent, suffire à les expliquer. Par quel miracle une portion deviendrait-elle ainsi consciente du tout? L'hypothèse est insoutenable du moment que l'on se place à l'intérieur de la conscience avec la certitude de saisir la seule chose dont nous soyons immédiatement sûrs. La critique kantienne de la valeur de nos idées et de la croyance au monde extérieur a beaucoup servi à montrer son inébranlable légitimité. Elle a fermement établi le primat de la vie intérieure.

Aussi bien, c'est parce qu'ils partent de l'extrémité opposée, des constructions mêmes de la science qu'ils prennent pour la réalité la plus certaine, que les matérialistes nient l'indépendance et l'originalité, à plus forte raison l'efficacité, de la vie intérieure. Elle leur paraît, le plus logiquement du monde, une simple résultante, sorte de phosphorescence ou reflet que susciterait l'ébranlement du système nerveux, comme, dans la machine électrique, l'étincelle jaillit du frottement du disque de verre contre les coussinets. La psychologie devient, en leurs mains, un chapitre, et encore pas le plus important, de la physiologie nerveuse.

Ils croient, du reste, avoir, plus que de bonnes

raisons, des preuves. Est-ce que le physique ne retentit pas sur le moral au point de le bouleverser, de l'amoindrir et presque de le supprimer? L'influence des anesthésiques, des toxiques, des troubles cérébraux, des maladies, de l'âge, de l'alimentation sont là pour l'attester. Mais, parmi tous les arguments, il n'en est pas de plus probants à leurs yeux et, je dois le dire, de plus troublants que ceux tirés des maladies de la mémoire. Maladies, semble-t-il en vérité, puisque certains défauts de reconnaissance, l'impossibilité de se rappeler les choses les plus ordinaires, sont manifestement liées à des lésions cérébrales dûment constatées. Ne touche-t-on pas ici au point de jonction de l'âme et du corps, la production de l'une par l'autre, des phénomènes psychologiques, autrement dit, par ceux-là mêmes qui relèvent de la physiologie? La difficulté, assurément, est redoutable pour les partisans d'une vie intérieure à quelque degré autonome.

M. Henri Bergson l'a bien senti. C'est pourquoi il a consacré tout un livre, *Matière et Mémoire*, à l'examen de ce dernier problème. Il l'a résolu de façon décisive, à mon sens, au bénifice de la psy-

chologie en donnant des amnésies la seule explication plausible. A son avis, elles ne sont pas dues à une disparition des souvenirs qu'entraînerait une destruction de matière nerveuse, mais à un simple défaut de rappel, à une interruption de courant ou à un hiatus dans nos mécanismes physiologiques, qui est, en définitive, ce à quoi se réduisent les lésions cérébrales.

*
* *

M. Henri Bergson distingue deux formes extrêmes de mémoire : l'une qui consiste dans une simple répétition de mouvements, comme lorsqu'on récite par cœur un morceau de vers ou de prose; l'autre qui enregistre des images, en l'espèce le souvenir de chaque lecture qu'il a fallu faire pour l'apprendre. La première est une habitude motrice, un automatisme que la réédition perfectionne; la seconde, qui est instantanément achevée, demeure exclusivement psychique et représentative.

La plupart du temps, ces deux sortes de mémoire vont de pair. Les choses, en effet, qui nous environnent, déterminent en nous des habi-

tudes que déposent les mouvements au moins naissants par lesquels nous nous y adaptons, cependant que la conscience en retient l'image. Ces deux mémoires se soutiennent l'une l'autre. Elles n'en sont pas moins distinctes. Elles peuvent se séparer, se perdre ou demeurer, chacune pour sa part. Des mécanismes assez subtils pour imiter l'intelligence fonctionnent ainsi d'eux-mêmes une fois construits. On a vu des déments faire des réponses sensées à des questions qu'ils ne comprenaient pas, des aphasiques incapables de se remémorer un mot se rappeler sans erreur, quand ils les chantent, les paroles d'une mélodie. La mémoire motrice peut inversement disparaître sans que la mémoire imaginative soit touchée. N'est-ce pas ce qui se passe dans le rêve où nos souvenirs affluent d'autant plus nombreux que nos réactions sont suspendues? Quand nous nous exerçons à apprendre une poésie et que, sans le savoir, nous reconnaissons, dès la première récitation, que « ce n'est pas cela », n'avons-nous pas dans l'esprit l'image visuelle ou auditive, que nous sommes cependant incapables de recomposer phonétiquement?

Ceci posé, M. Bergson démontre que les sou-

venirs ne sont pas logés en la cervelle, ainsi que le croient les matérialistes, comme des livres dans une bibliothèque. L'encéphale, la moelle et le bulbe ne sont pas autre chose que des mécanismes qui nous permettent de reconnaître, en nous y adaptant et en y adaptant nos souvenirs, les objets qui tombent sous nos sens. Ils ne sont point le substrat de nos images, la substance qui garderait leur empreinte. La constitution même de la cellule nerveuse ou neurone l'indique : elle est toute en prolongements extrêmement ramifiés, sorte de poste téléphonique qui enverrait en tous sens ses communications. Les maladies de la mémoire ou amnésies, qu'entraînent les lésions cérébrales, ne sont pas dues à une destruction de souvenirs, comme cela devrait être s'ils étaient conservés dans le cerveau. Ce ne sont jamais que des troubles de la reconnaissance, autrement dit de la motilité.

Cela est évident en ce qui concerne la mémoire motrice. Il existe une reconnaissance « dont le corps tout seul est capable, sans qu'aucun souvenir explicite intervienne[1] ». Un malade atteint de cécité psychique ou impuissance à

1. Henri Bergson. *Matière et Mémoire,* p. 93.

reconnaître les objets qu'il aperçoit peut, en revanche, posséder toute sa mémoire visuelle : décrire, par exemple, les yeux fermés, la ville qu'il habite, s'y promener en imagination et ne pas se retrouver dans la rue. Cette mémoire, qui lui manque, est purement automatique. Reconnaître un objet usuel n'est-ce pas, le plus souvent, savoir s'en servir? S'orienter dans son appartement revient, la plupart du temps, à se laisser conduire par ses jambes. « Nous jouons d'ordinaire notre reconnaissance avant de la penser[1], » écrit M. Bergson. Rien de plus juste.

A la base de toute reconnaissance, même consciente, il y a ainsi un phénomène d'ordre moteur. L'impression du familier n'a pas d'autre origine. Toute perception, en effet, se prolonge en mouvements pour le moins ébauchés. Quand ces mouvements ressuscitent en présence de l'objet même ou d'un objet semblable à celui qui les a occasionnés, voilà aussitôt, si l'excitation et la réponse ne forment pas une chaîne ininterrompue, les souvenirs qui affluent dans l'interstice. Ils affleurent des couches de plus en plus profondes

1. Henri Bergson. *Matière et Mémoire*, p. 95.

du moi jusqu'à ce que les nécessités de la pratique mettent fin à cette irruption. Mais que, pour une raison ou une autre, cette base motrice vienne à manquer, nos souvenirs ne peuvent plus rejoindre l'expérience présente. C'est ainsi que, faute de pouvoir scander à l'aide de la parole intérieure les mots entendus, le malade atteint de surdité psychique ne les reconnaît pas. Les images acoustiques des mots peuvent encore être évoquées; elles sont incapables de s'appliquer aux sensations correspondantes. Le malade ne perçoit rien que de confus; il a l'impression que nous éprouvons lorsque nous assistons à une conversation en une langue que nous ignorons. Est-ce à dire que les schèmes moteurs montés par l'habitude dans notre organisme déterminent mécaniquement l'apparition des souvenirs-images, comme si l'ébranlement transmis par les nerfs aux centres perceptifs et, par eux, à d'autres centres corticaux avait pour résultat de les faire infailliblement surgir, ce qui donnerait quelque semblant de raison aux matérialistes? Telle n'est point, à juste titre, la pensée de M. Bergson. L'ébranlement perceptif a simplement pour rôle, d'après lui, d'imprimer au corps une attitude déterminée où les souvenirs viennent s'enchâsser.

Troubles de la motilité, les lésions cérébrales n'influent donc qu'indirectement sur les souvenirs, en brisant les habitudes sur lesquelles ils se posent. Elles ne les anéantissent pas. Elles interdisent seulement leur rappel, soit que le corps ne puisse plus prendre, en présence de l'excitation subie, l'attitude précise qui les sollicitait en leur donnant une manière de « laissez-passer », soit qu'eux-mêmes, ne trouvant plus dans l'organisme le point d'application, qui leur est nécessaire, le moyen de s'actualiser leur fasse défaut. Les souvenirs, en effet, ont besoin pour se préciser de se matérialiser ou, plus exactement, de mettre en branle, de l'intérieur, les fibres centrifuges, récemment découvertes, qui aboutissent aux organes des sens et, par leur intermédiaire, nos sens eux-mêmes. La perception attentive ne grossit-elle pas nos sensations de tous les souvenirs analogues que notre for intérieur lance à leur rencontre? Les souvenirs sont si peu des clichés, que ramèneraient mécaniquement nos sensations, qu'ils se précipitent au-devant d'elles. Quand nous écoutons, attendons-nous passifs que nos impressions aillent chercher leurs images? Ne nous plaçons-nous pas, au contraire, — en prenant pour indice le schème moteur

dont nous soulignons la courbe de sa pensée — dans une certaine disposition d'esprit, variable avec l'interlocuteur et le genre d'idées qu'il émet? Actifs comme l'esprit, dans lequel ils se fondent, nos souvenirs se présentent moins tout formés à la conscience qu'ils ne se déploient, en elle et dans notre corps, pour rejoindre et interpréter nos perceptions. Ils s'incarnent, pour ainsi dire, en s'actualisant. « Il y a là un progrès continu, écrit M. Bergson, par lequel la nébulosité de l'idée se condense en images... distinctes, qui, fluides encore, vont se solidifier enfin dans leur coalescence[1] » avec les perceptions. Outre que cette extériorisation éclaire les phénomènes hallucinatoires et fournit un prétexte aux idéalistes à confondre perception et souvenir, elle explique comment toute atteinte à ce mécanisme empêche de se rappeler. Dans certains cas d'aphasie sensorielle, manifestement dus à une lésion de la première et de la deuxième circonvolutions temporo-sphénoïdales gauches, le sujet entend les mots, mais ne les comprend plus. Il semble avoir perdu les souvenirs qui s'y rapportent. Pure

1. Henri Bergson. *Matière et Mémoire*, p. 129.

illusion! La preuve en est que, pour les exprimer, il suppléera par d'autres aux images auditives qui lui manquent, parce qu'elles « ne lui viennent pas ».

C'est pour avoir méconnu cette progression que la physiologie a tenté de localiser les images dans les cellules de la substance cérébrale dont la destruction amènerait la perte. Cette théorie aboutit à d'inextricables complications. Ne se trouve-t-elle pas dans la nécessité de distinguer des centres perceptifs les centres imaginatifs, la cécité psychique ne rendant pas aveugle, et de ceux-ci des « centres idéationnels », nos souvenirs se conservant en apparence à l'état « pur », affirme M. Bergson, c'est-à-dire dépouillés de toute qualité sensible? Il lui faut, par suite, multiplier les centres et les lésions correspondantes supposées simples que l'expérience psychologique présente, au contraire, presque toujours diversement composées. Mais ce n'est rien encore. La théorie des localisations ne peut rendre compte des aphasies fonctionnelles, dans lesquelles c'est moins le nombre des souvenirs qui a diminué que le pouvoir de les ressaisir. On dirait que le malade « tourne autour de l'image verbale sans arriver à

se poser sur elle[1] ». De fait, une indication, une émotion, une parole d'encouragement suffisent, quelquefois, à lui faire retrouver le mot qu'il cherchait. Comment cela se pourrait-il si les souvenirs étaient simplement déposés dans les cellules de l'écorce? L'aphasie sensorielle consisterait uniquement dans leur disparition. Elle serait ou ne serait pas, d'un bloc. Non seulement les choses sont loin d'aller toujours ainsi, mais, alors même qu'il semble y avoir abolition de certaines catégories de souvenirs, elles ne disparaissent pas au hasard, comme il devrait s'il ne s'agissait que d'un accident matériel. A part quelques cas, qui rentrent plutôt dans les hallucinations négatives, — tel ce malade qui, ayant oublié les poèmes qu'il avait écrits, refit à peu près les mêmes vers, quand il se remit à composer, — l'amnésie frappe progressivement certaines classes de mots suivant une marche non pas arbitraire, ni capricieuse, mais méthodique. Elle commence par les noms propres et finit par les verbes. Ceux-ci ne sont-ils pas les plus rapprochés, tandis que les noms propres sont de tous les mots les plus éloignés des actions

1. Henri Bergson, *Matière et Mémoire*, p. 125.

impersonnelles que notre corps peut esquisser? Éclatante confirmation de la thèse de M. Bergson. C'est bien la fonction qui paraît atteinte dans son ensemble. Nous sommes en présence d'un affaiblissement qui se comprend, de reste, si les souvenirs pour s'actualiser ont besoin d'un adjuvant moteur, d'une attitude mentale insérée elle-même dans une attitude corporelle. « Notons, à l'appui, ce fait singulier, qu'un aphasique devenu régulièrement incapable de jamais retrouver le substantif qu'il cherche, le remplacera par une périphrase appropriée où entreront d'autres substantifs et parfois le substantif rebelle lui-même : ne pouvant penser le mot juste, il a pensé l'action correspondante, et cette attitude a déterminé la direction générale d'un mouvement d'où la phrase est sortie. »

Tout concourt donc bien, en fin de compte, à prouver, comme le soutient M. Bergson, que les lésions cérébrales ne font qu'entraver l'exercice de la mémoire. Elles ne la suppriment pas. Les souvenirs ne sont pas entassés dans le cerveau, telles des photographies que l'influx nerveux réveillerait en les éclairant.



Indépendant du corps qui l'exprime plus qu'il ne le conditionne, le souvenir vit d'une vie purement immatérielle. Il fait partie intégrante de notre activité psychologique. Il est cette activité même dans laquelle il se fond comme les tourbillons qu'entraîne le courant d'un grand fleuve.

Activité consciente à mon avis, bien que très atténuée à sa base, — si nous la comparons à un cône dont la pointe serait notre organisme, — le souvenir pur n'est pas, à mon sens, privé de toute conscience, comme l'admet M. Bergson. Qu'est-ce qu'un souvenir qui n'est à aucun degré ni d'aucune manière conscient? Un pur rien, me semble-t-il. Une possibilité de le redevenir, je veux bien. Mais, comment le pourrait-il, s'il ne conserve aucun point d'attache avec la conscience présente, s'il disparaît tout entier pour elle? Trésor enfoui dont nous ne pourrions retrouver la trace, il demeurerait pour nous comme s'il n'était pas, perdu à tout jamais, à moins — hypothèse que nous avons rejetée — de le faire consister dans une empreinte. L'oubli serait défi-

nitif. Et puis, n'est-ce pas tomber dans le défaut que critique justement M. Bergson : assimiler encore, bien que d'une autre façon, les souvenirs à des choses, non plus matérielles assurément, mais psychiques? Effectivement, pour nous faire comprendre la position des souvenirs purs par rapport à la conscience, M. Bergson les compare à ces objets qu'une chambre où l'on n'est pas renferme. Ils subsisteraient indépendamment de notre moi conscient, comme des meubles dans un appartement désert. Mais, encore un coup, en quoi peut consister une telle existence qui, non pas extérieure, mais intérieure par définition à nous-même, serait comme si elle n'était pas? Nos souvenirs ne sont-ils pas nous, bien plutôt qu'en nous? Un souvenir n'est pas un objet, même psychologique, qui subsisterait indépendamment de notre moi conscient. Il est une possibilité interne, une possibilité psychique de reviviscence, une habitude, si l'on peut dire, non du corps certes, mais de l'esprit. Il n'est pas toujours, sans doute, ni totalement présent à la conscience. L'oubli est un fait. Il la colore du moins en quelque manière. Cette coloration ou cette nuance, grâce à quoi notre passé survit dans

notre personnalité qu'il imprègne, est ce qui rattache nos souvenirs à notre conscience actuelle, ce qui leur permet de venir se faufiler dans nos réactions sensori-motrices. Ne portons-nous pas, à tout instant, ce passé dans notre présent, à l'état plus ou moins confus et ramassé sans contredit, mais conscient tout de même? Ne se rappelle-t-on pas vaguement certaines choses, certains noms, par exemple, qu'on ne peut néanmoins préciser, comme si l'on en avait seulement la tonalité dans l'oreille?

Cette demi-obscurité dans laquelle ils vivent habituellement tient à ce que, d'ordinaire, nos souvenirs sont refoulés par les mécanismes montés de nos habitudes corporelles. Ce qui nous paraît un appel est tout négatif : la fissure par laquelle nos attitudes physiques laissent échapper le flot des souvenirs ayant quelque rapport avec elles. Rabattus ou étouffés sous le poids des pratiques quotidiennes, ils n'en vivent pas moins au fond de nous d'une vie consciente, de conscience, je le répète, obscure et enveloppée. Ne doivent-ils pas, en définitive, cette condition à ce que notre attention en est détournée, distraite, au sens littéral du mot, par le monde sensible qui s'impose à nos

préoccupations? Aussi bien, nos souvenirs ne se précisent pas, suivant moi, parce qu'ils se réincarnent; ils se réincarnent parce qu'ils s'éclairent, du fait qu'ils remontent à la surface ou à la cime de notre conscience qui, dirigée vers l'avenir, est seule pleinement lumineuse. Qu'une lésion quelconque les empêche de se réintroduire dans le jeu de nos organes, en l'espèce des organes de nos sens, il leur manquera simplement la force de s'imposer; d'où leur perte apparente dans les aphasies sensorielles. Ni oblitérés ni inconscients, ils seront condamnés à ne pouvoir sortir de l'ombre, qui est leur domaine dans les conditions de vie où nous nous trouvons placés. Aussi bien, quand les mouvements qui, normalement, les refoulent sont suspendus, nos souvenirs les plus lointains et, en apparence, les plus oubliés abondent. On le voit bien dans le sommeil et la rêverie ou bien encore sous l'empire de certains narcotiques. Il suffit d'un « stupéfiant » — fût-ce un accident — qui arrête le déroulement de notre automatisme, pour que notre passé s'illumine d'un coup jusque dans les profondeurs. Les « rescapés » de la suffocation le certifient. N'est-ce pas le témoignage que tous nos souvenirs subsistent, plus ou

moins consciemment, au-dessous de la zone claire, je devrais dire attentive, de la conscience, groupés probablement suivant leurs affinités en systèmes, non pas séparés, mais distincts, dont la disjonction expliquerait les désagrégations de la personnalité? Pourquoi, en tout cas, recourir à l'hypothèse, selon moi superflue, de souvenirs purs inconscients que cette double qualité me semble rejeter au néant?

M. Bergson n'y est conduit que parce qu'il superpose la conscience à la perception, comme une qualité qui tiendrait seulement à l'indécision de la réponse aux excitations subies. La conscience n'est-elle pas plutôt inhérente à l'activité psychique même et proportionnelle à son indétermination tout uniment parce qu'elle est, comme le moi dont elle demeure inséparable, ouvrière d'avenir? Plus un grand nombre de possibilités s'ouvre à elle, plus elle doit être ample et lumineuse. Je ne l'estime d'aucun point de vue une conséquence, même psychique, ainsi que quelques-uns ont cru pouvoir l'inférer de certaines pages de M. Bergson. Elle est, à mon gré, à différents états d'éclairement, — ne l'oublions pas — constitutive de l'activité psychologique. Aussi bien, il y a passage

perpétuel de la sensation au souvenir. Tandis que la mémoire conserve nos images sensorielles, l'image remémorée simule la sensation par ses concomitants physiologiques. Cela ne signifie pas, du reste, que la perception et le souvenir se ressemblent, que le souvenir ne soit qu'une sensation diminuée et la sensation un souvenir accru. Nous ne prendrons jamais une sensation, si faible soit-elle, pour un souvenir, ni, au fond, un souvenir pour une perception. Chacun porte sa marque. Toute sensation se présente à nous comme telle, *ex abrupto*; de même le souvenir : point n'est besoin de le localiser. L'une est tournée vers le présent, qui est action ; l'autre vers le passé, qui est contemplation. De fait, pour retrouver une image d'autrefois nous opérons une volte-face et faisons abstraction de toutes les impressions du dehors qui peuvent venir nous solliciter.

*
* *

Notre vie psychique est, somme toute, — bien que nous ne le remarquions guère — à tout instant tout entière présente à nous-même, sous une forme, il est vrai, condensée et confuse dans ce qui se perpétue en nous du passé.

En analyste prestigieux, M. Bergson a exploré cette vie qui, — avec nos sentiments, nos émotions, nos affections, nos imaginations, nos idées, nos jugements, nos raisonnements, — déborde de toutes parts nos souvenirs qu'elle englobe, tout de même que ceux-ci estompent la pleine lumière d'un présent que rythme, à tout moment, le fonctionnement de notre organisme. M. Bergson est un guide merveilleux. Il nous a entr'ouvert les jardins enchantés du moi intérieur, aux frontières duquel nous restons, esclaves que nous sommes de nos besoins, et sont restés jusqu'à lui à peu près tous les psychologues, pour avoir omis de percer la croûte que déposent autour de cette vie infiniment nuancée et fluide nos habitudes de penser le moi en fonction du monde extérieur.

Ainsi que M. Bergson l'a montré dans ce livre capital — point de départ de sa doctrine — qu'est son *Essai sur les données immédiates de la conscience*, nous avons, en quelque sorte, « deux moi », qui, en réalité, n'en font qu'un : le moi social qu'on nous connaît et que nous nous connaissons, qui est tout en superficie, et le moi profond, que nous ne pouvons atteindre que par un effort de méditation intense en nous dépouillant de nos

façons habituelles de penser « en quantité et en espace ».

Ces habitudes sont responsables de l'ignorance où nous sommes de notre vie intérieure et, quand nous y réfléchissons, de la déformation que nous lui faisons subir. Elles en interdisent l'entrée. La besogne, que M. Bergson a incontestablement menée à bien, s'imposait donc urgente d'en révéler l'influence pernicieuse en psychologie.

Sans égard pour la vie intérieure, qui est qualité pure, nous la pensons, d'abord, communément « en quantité ». Ne parlons-nous pas couramment de l'intensité de nos divers états de conscience, sensations ou émotions? Bien plus, toute une science est fondée sur cette fausse coutume. La psycho-physique prétend évaluer ces intensités, mesurer la sensation de lumière comme on mesure le foyer lumineux qui la provoque.

Rien de plus indu, cependant, que d'introduire la notion de quantité dans nos faits psychiques, qui demeurent pour notre conscience immédiate — seul témoignage que nous ayons de la réalité — exclusivement qualitatifs. Nous l'oublions pour les juger à la grandeur de leur cause ou de leur

effet. Nous croyons mesurer une sensation à son excitant physique et une affection. douloureuse et agréable. à l'importance de ses manifestations. Quelle duperie! Sensations et affections échappent à nos calculs. Nous ne faisons qu'interpréter les changements de qualité. auxquels se réduisent — sous une tonalité commune — ce que nous appelons « variations d'intensité ». en changements de quantité. C'est ainsi que nous disons que la couleur d'un objet — seule chose cependant perçue — est invariable quand il passe du blanc au gris suivant son éclairement. mais que son intensité change. Nous substituons à l'impression qualitative que notre conscience reçoit l'interprétation que fournit l'entendement. Nous érigeons, autrement dit, les variations de qualité, à la faveur de leurs répercussions ou de leurs causes tant physiologiques que physiques, — qui. elles, peuvent s'évaluer numériquement, — en variations de grandeur. Nous mesurerons la colère à l'accélération du pouls. une sensation sonore à l'amplitude des vibrations. Au lieu de nous tenir à ce qui nous est donné. nous nous en servons comme d'un signe pour inférer des modifications externes. Plus encore; nous assimilons ceci à

cela. Et nous ne nous arrêtons pas en si beau chemin. A la qualité nous substituons la quantité, à la conscience ce qui n'est pas elle. Puis nous croyons la saisir! La psycho-physique n'est tout bonnement qu'une tentative, frappée à l'avance de stérilité, pour mettre en formules mathématiques ces mauvaises habitudes, qui viennent de ce que, ayant besoin de l'univers pour vivre, nous sacrifions le moi intime à l'univers. Encore faudrait-il ne pas prétendre connaître le premier à la lumière du second, alors que l'inverse serait mieux en sa place!

La confusion de la qualité avec la quantité ne se limite pas, d'ailleurs, à chacun de nos états de conscience pris isolément. Elle envahit la série de nos états psychiques en leur imposant l'idée de nombre par l'entremise de la notion d'espace. Toute opération par laquelle on énumère quoi que ce soit n'implique-t-elle pas, effectivement, une représentation spatiale, puisque simultanée? N'est-ce pas, en somme, avec des points de l'espace que l'on compte les moments de la durée? On découpe, en fait, après l'avoir matérialisée, la succession ininterrompue de nos états de conscience. Au lieu d'une suite de changements con-

tinus qui se fondent et se pénètrent, on juxtapose des états de conscience originairement sans contours ni extériorité réciproque. On divise, en le projetant dans l'espace, le devenir pur et simple qu'est la vie psychique. On jalonne à l'aide du temps, qui est cette projection, le courant de la vie consciente, formé lui-même d'une multitude de courants et de remous en qui il se confond. Que dis-je? On immobilise la durée; on la fige en la voulant nombrer. Le temps que l'astronome introduit dans ses formules et que nos horloges semblent diviser en parcelles égales ne dure pas; il est immobile comme l'espace géométrique qui aide à le concevoir, car il est, au propre, à son modèle une construction de notre esprit. Aussi bien que son cours se ralentît ou se précipitât, il n'y aurait rien à changer aux formules du savant. Nous ne comptons jamais que des simultanéités. Quand je suis des yeux sur le cadran d'une horloge le mouvement des aiguilles qui correspond aux oscillations du pendule, j'additionne des concordances : je ne mesure pas la durée. Qualité pure, elle aussi, elle ne relève que de la conscience et ne se mesure pas mieux que ses états en particulier. On y par-

vient par un stratagème, en rapportant chacun des moments par quoi on la divise à un événement contemporain du monde extérieur et, de préférence, à la position d'un mobile. Le temps est la représentation symbolique de la durée dans l'espace, grâce au mouvement qui semble bien appartenir aux deux à la fois et, par conséquent, les joindre. N'est-il pas une durée en apparence homogène et divisible comme l'espace? Fallacieux mirage! Les positions successives d'un mobile peuvent bien être situées dans l'espace, puisqu'elles sont extérieures l'une à l'autre; l'opération par laquelle il les occupe successivement, qui est ce en quoi il consiste et ce par quoi il dure, échappe radicalement à l'étendue. Le mouvement n'est pas une chose, mais un progrès, un acte indivisible. C'est par fiction que nous attribuons à la mobilité, qui est extensive il est vrai, la divisibilité de l'espace. On ne mesure la vitesse qu'à condition d'en éliminer l'élément essentiel qui est qualitatif : la durée. Annoncer qu'un phénomène se produira au bout d'un certain temps, n'est-ce pas simplement dire que nous observerons d'ici là un nombre déterminé de simultanéités? Les traités de mécanique, aussi, se gardent bien de définir la

durée. Ils se contentent de constater des égalités. Essentiellement hétérogène à elle-même, indistincte et sans analogie avec le nombre, elle est une donnée première de la conscience. La multiplicité interne est, par suite, comme l'intensité des faits de conscience, purement qualitative.

Cette multiplicité d'états qui se muent les uns dans les autres, comparable à la multiplicité des nuances qui irisent la nacre, ne présente aucune ressemblance avec la multiplicité spatiale. Elle est, par conséquent, distincte du nombre. Elle ne le contient qu'en puissance. Cette multiplicité sans quantité, si l'on peut dire, que présente notre moi intérieur, — celui qui sent et se passionne, s'émeut et se souvient, délibère et décide, — est une force dont les états et les modifications se pénètrent intimement. Fusion de qualités infiniment mobiles et diversement éclairées, — depuis la lumière crue jusqu'à la pénombre de la conscience, en passant de l'une à l'autre par transitions insensibles et changeantes, — ce moi ne diffère du moi superficiel, qui le prolonge, que de qualité. Ce dernier, qui se dépense et se récupère en mouvements par l'intermédiaire du corps, tour à tour agissant et agi, s'interprète en fonction du monde

extérieur avec quoi il a à faire et, par suite, de l'espace géométrique ou quantitatif que nous donnons comme cadre aux choses au milieu desquelles nous vivons. Il n'en continue pas moins le moi intérieur, dont il est, je n'ose dire, l'enveloppe. Ils ne font qu'un. Une seule chose importe : ne pas s'en figurer la partie foncière et profonde à l'image de ses contours, que le corps matérialise, et, encore moins, en avoir une conception spatiale plus ou moins conforme à la mécanique et à la géométrie à l'aide desquelles nous interprétons le monde et sommes tentés d'interpréter le moi.

Instrument au service de la vie intérieure, le corps est, en même temps qu'un intermédiaire entre le monde et elle, un poids qu'elle soulève et qui, bien qu'il la règle, l'étouffe en une certaine mesure. Mécanisme à l'usage de notre vie consciente dont il est issu, notre corps en est bien moins la condition que l'expression, la dégradation en quelque sorte. Il n'en est aucunement la cause. Les matérialistes ont tout à fait tort. Ses défectuosités, ses lacunes, ses modalités, ses lésions n'influent sur l'âme qu'en interrompant ses envois d'une part, ses réceptions de l'autre.

L'esprit n'en est pas mutilé. Réalité dernière et profonde, la seule qui soit absolument certaine, l'esprit est indépendant du corps. Non comme le conçoivent les spiritualistes à l'ancienne mode, qui en font deux substances distinctes, mais en ce sens que la conscience n'est pas un épiphénomène, une sécrétion du cerveau. Elle existe par soi et pour soi, cependant que le corps prolonge, en vérité, l'âme qu'il manifeste. Il en est le symbole et dans l'état présent des choses, en même temps que le moyen de communiquer avec le monde extérieur, pour ainsi dire la création.

N'est-il pas lui-même âme encore, non pas seulement mécanisme, en dernière analyse, psychique, ainsi que l'envisage M. Bergson, pour qui il procède de l'activité créatrice du moi, — ce qui est vrai, — mais composé, en quelque sorte, de consciences subordonnées ou inférieures qui émaneraient de notre conscience principale et s'y rapporteraient? Le corps, avec ses centres et ses cellules, ne serait que l'aspect extérieur de cette hiérarchie. Ce qui se passe en lui, dans notre estomac ou dans notre doigt, ne nous affecte-t-il pas comme un chagrin nous affecte? N'est-ce pas ce qui le distingue des autres objets du monde

extérieur dont, en somme, il fait pour notre perception partie? N'est-ce pas à cause de cela que nous sommes, cependant, convaincus qu'il est nous? Aussi bien, ces consciences, que semblent révéler certaines scissions pathologiques de la personnalité, ne seraient séparées les unes des autres et de la conscience súprême par aucune cloison. Entre elles, nulle limite. Elles se fondraient les unes dans les autres, — sauf dans certains cas d'interruption de contact, — en répercutant leurs sensations presque exclusivement affectives. Cela expliquerait que M. Bergson pût localiser nos sensations de plaisir ou de douleur là où siège leur cause. Ne rend-il pas compte de la souffrance physique par l'effort impuissant, parce que local, de l'élément lésé pour remettre les choses en place? Cette résistance suppose que cet élément jouit déjà d'une certaine autonomie, qu'il est autre chose qu'un rouage ou un conduit, qu'il dispose d'une activité propre, donc psychique et, par conséquent, consciente. Le corps ne serait plus qu'un ensemble d'activités psychiques issues d'un centre et comme fondues en lui et entre elles. Consciences dégradées, elles dessineraient la frange de notre vie intérieure profonde, en for-

meraient la surface : cette portion superficielle du moi qui est de nous-mêmes ce qu'il y a de plus extérieur, tout en nous restant intérieure, — trait d'union, comme le corps qui en serait l'aspect physique, entre le monde et nous. Aussi bien, les mécanismes, dont M. Bergson dit que le corps est formé, seraient des habitudes psychiques extériorisées en mouvements, que certaines lésions interrompraient sans préjudice pour notre vie intérieure profonde, raison d'être et soutien du corps qu'elle anime et qui la sert, mais qui l'écrase.

L'ORIGINALITÉ DU SENTIMENT

Th. Ribot. *Problèmes de psychologie affective* (Alcan).

Cf. Th. Ribot. *La psychologie des sentiments; La Logique des sentiments; Essai sur les passions.* — Revault d'Allonnes. *Les Inclinations.* — Dr Paul Sollier. *Le Mécanisme des émotions* (Alcan). — F. Bouillier. *Du plaisir et de la douleur* (Hachette). — Dr Lange. *Les Émotions* (trad. G. Dumas). — William James. *La théorie de l'émotion* (trad. G. Dumas). — Dr G. Dumas. *La Tristesse et la joie.* — Rauh. *De la méthode dans la psychologie des sentiments.* — F. Paulhan. *La Fonction de la mémoire et le souvenir affectif* (Alcan).

CHAPITRE IV

L'ORIGINALITÉ DU SENTIMENT

La sensibilité, qui est la faculté de tendre ou de désirer et, par suite, d'éprouver du plaisir et de la douleur, possède une vie propre, sous-jacente et primordiale, en quelque sorte, à l'intelligence qu'elle anime. Cette idée fait le fond des études que M. Th. Ribot a consacrées à la psychologie du sentiment, puisque aussi bien il comprend par ce mot toute la sensibilité, — tendances, émotions et passions, — au contraire de ceux qui le restreignent aux inclinations, et encore aux inclinations supérieures toujours mélangées d'entendement. Les *Problèmes de psychologie affective* se présentent à nous comme une conclusion où la lucidité habituelle à l'éminent psychologue s'accuse encore davantage en vue de nous bien montrer l'indépendance de nature et, partant,

l'originalité des phénomènes affectifs, ou de sensibilité, à l'égard de tous les autres et plus spécialement à l'égard des états intellectuels.

La tentative n'était pas superflue. Malgré l'œuvre entier de M. Th. Ribot, l'intelligence garde des champions qui refusent obstinément à la sensibilité une existence indépendante des représentations, images, idées, jugements et raisonnements, dont elle ne serait, à leur gré, que le prolongement ou la répercussion. Ces tenants attardés d'un intellectualisme exclusif ont pour eux la tradition. En effet, depuis les origines jusqu'à Kant, les états affectifs ont toujours été confondus avec la connaissance sensorielle. A preuve l'ambiguïté des termes « sentir » et « sensation », qui signifient tantôt cette connaissance, tantôt les impressions agréables ou pénibles dont elle est accompagnée. Tout de même, pour le vulgaire, les « sentiments » sont à la fois des émotions et des croyances. Malebranche ne classe-t-il pas parmi eux non seulement la joie et la tristesse, mais toutes les idées qui nous viennent des sens ou de l'imagination, cependant que Descartes réunit sous le vocable de « perceptions » des faits notoirement affectifs et des représentations? Pour Locke, au XVIII[e] siècle, le plaisir et

la douleur sont encore des modes de penser; pour Condillac des sensations. L'accord est à peu près universel.

Comment aurait-il pu en aller autrement? L'intelligence est, de toutes les manifestations de la vie psychique, sinon la plus importante, du moins la plus saillante, la plus relevée aussi. Elle est, en outre, la plus facile à connaître. N'est-elle pas à elle-même son propre objet d'étude, donc entièrement pénétrable à ses investigations? Avec l'intelligence, nulle indécision, point d'obscurité : la psychologie débute par la logique. Le sentiment, au contraire, est rebelle à l'analyse. Sans contours ni arêtes, il n'est pas net. Au surplus, inconsistant et mouvant, tout en nuances qui se fondent insensiblement et se muent sans cesse les unes dans les autres, il échappe, comme un Protée indéfiniment changeant, aux étreintes de la pensée ; il fuit devant la réflexion, il s'évanouit à son approche. Pour le saisir, il faut user de détours, l'étudier dans ses alliances organiques ou intellectuelles, avoir recours à une introspection assouplie; pour l'exprimer faire appel à la métaphore. Quoi d'étonnant à ce que la psychologie ait dû attendre longtemps avant d'avoir à sa disposition les

ressources nécessaires à une aussi difficultueuse étude?

En outre, attachée à peu près exclusivement à l'examen de l'intelligence, la philosophie la tint, pendant des siècles, pour la première des « facultés », celle d'où dérivent toutes les autres. L'attitude intellectualiste, qui fut, à de rares exceptions près, celles de tous les philosophes, les amena à n'envisager toutes choses et, par conséquent, la sensibilité que du point de vue de l'entendement, dans les rapports qu'elle soutient avec lui, comme s'il en était la cause. Il ne fallut rien moins que la *Critique de la Raison pure* pour ébranler, avec la confiance dans l'intellect, une méthode qui y ramène la vie intégrale de l'esprit.

Encore n'est-elle point tout à fait abandonnée. Herbart tient nos sentiments pour des accords de représentations et Nahlowsky la joie pour une accélération, la tristesse pour un arrêt du cours de nos idées [1]. Sans aller aussi loin, beaucoup de contemporains n'accordent à la sensibilité qu'une existence accessoire et, en quelque sorte, parasite aux opérations intellectuelles.

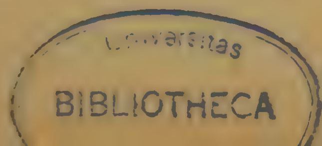
1. G. Nahlowsky. *Das Gefuhlsleben in seinen wesenlichsten Erscheinungen und Bezügen*, p. 48.

Il importait donc que M. Th. Ribot, qui posa la thèse de l'irréductibilité de nos plaisirs et de nos douleurs, de nos désirs et de nos émois, voire de nos passions, à des connaissances, revînt sur ce fait. Car il s'agit bien là d'un fait. Il le prouve.

*
* *

Pour démontrer aux plus réfractaires que la sensibilité est tout à fait distincte de l'intelligence, M. Th. Ribot s'efforce de nous la présenter à l'état pur, non adultérée, ni mélangée, isolée, en un mot, de tout élément étranger. Et il y réussit, ce qui n'est pas commode, tant l'intelligence est, d'ordinaire, engagée dans nos sentiments. La vie de l'esprit ne comporte pas de cloisons étanches.

Comme bien on pense, ce ne sont pas des émotions compliquées, telles l'émotion esthétique ou l'émotion religieuse, encore moins des passions, autour desquelles « cristallise » une abondante efflorescence intellectuelle, qu'il nous cite. Ce ne sont pas mieux des sensations, pour associées que soient, la plupart du temps, leurs représentations à des impressions affectives, — fût-ce celles de l'odorat ou du goût, les moins intellectuelles de



toutes. Ce ne sont même pas les sensations musculaires. Si faibles soient-elles, ne comportent-elles pas encore une part de connaissance? Non, M. Th. Ribot s'arrête à des états indéfinis et indéfinissables de bonheur ou de mélancolie sans cause, de peur sans objet, d'angoisse sans raison, d'excitation sans motif. Que ce soit l'*euphorie* ou sentiment de bien-être des mourants, l'allégement du hachich, le *spleen* avant-coureur de maladie, l'agitation de certaines névroses, tous ces états ont bien leur explication dans des dispositions organiques déterminées, mais inaperçues par le sujet, insoupçonnées et insoupçonnables psychiquement pour lui : ils sont vierges de toute représentation. Bien qu'ils en puissent déclancher le jeu, nulle trace d'intelligence ici. Il n'y en a pas plus dans la fatigue, passagère ou à demeure — chez le neurasthénique, — dans la détresse qui précède une syncope ou l'*émotion-choc* en quoi consiste la surprise. Tout de même, à scruter le fond des choses, le plaisir, bien qu'il apparaisse le plus souvent accompagné de représentation, n'en est pas une, mais « un événement psychologique *sui generis*, simple, indéfinissable, irréductible à tout autre, comme le son, la couleur que chacun

connaît par son expérience propre[1] ». On ne peut que souscrire à ces paroles de M. Th. Ribot. Comme la douleur, le plaisir, dégagé de ce qui n'est pas lui, relève de l'émotivité pure. Pareillement, l'antipathie n'est-elle pas une attitude répulsive provoquée par une disposition affective, le plus souvent irraisonnée, même après? « Il ne me plaît pas » est, d'ordinaire, sa seule explication.

Aussi les états affectifs peuvent être remémorés comme tels. M. Th. Ribot s'attache à nous en convaincre, contre ceux pour qui ce que nous appelons un souvenir émotionnel, celui par exemple qu'une fleur séchée soulève, n'est pas une réminiscence, mais une émotion inédite que fait sourdre le rappel des événements, des personnes ou des choses. Pour M. Mauxion, notamment, l'émotion ne revit pas. Une fois ressentie, elle disparaît à tout jamais. Les sentiments qu'évoquent notre vie passée, les souvenirs de ceux-là mêmes que ressuscita Lamartine en face du lac du Bourget, n'auraient pas plus leur condition dans nos sentiments de jadis « que la tempête d'aujourd'hui dans la tempête du mois[2] »

1. Th. Ribot. *Problèmes de psychologie affective,* p. 131.
2. Mauxion. *Revue philosophique,* février 1901.

précédent. Ils seraient nouveaux! Avec non moins de justesse que de force, M. Th. Ribot s'inscrit à l'encontre. Les émotions que nous croyons revivre ne portent-elles pas la marque du passé, preuve irréfutable que nous les revivons en effet? Le désespoir de *Saint-Preux*, en revoyant la retraite qui abrita ses amours avec Julie, n'a pas d'autre raison : « Tous les sentiments délicieux qui remplissaient autrefois mon âme, écrit-il, s'y retrouvèrent pour l'affliger... Voilà ce qui me jetait dans des accès de fureur et de rage. » Pareillement, le « mal du pays » suppose l'antagonisme du présent avec la douceur d'hier. Au surplus, comment pourrait-on soutenir, fait remarquer M. Th. Ribot, que « l'amour n'est jamais ressenti deux fois de la même façon, que sa *qualité* varie avec son objet », — ce qui explique, en partie, le *donjuanisme*, — « s'il ne restait dans la mémoire des traces affectives »? Cette « mémoire du cœur », ne rend-elle pas compte, enfin, de bien des faits : la persistance des croyances religieuses en dépit des attaques, l'« empreinte » des jeunes années, l'attachement amoureux malgré les vexations et, peut-être aussi, l'inconstance masculine, la fidélité féminine,

l'homme étant « fait dans une certaine mesure, à en croire M. Faguet, pour oublier les émotions d'amour, la femme pour s'en souvenir »?

Ce n'est pas tout. Il existe une imagination affective. Il n'y aurait qu'à puiser dans la psychologie des artistes, et spécialement des compositeurs, pour trouver des exemples. Les symbolistes, qui assemblent des mots, comme les musiciens des sons, pour leur valeur émotive, lui font à peu près exclusivement appel. Plus encore; les sentiments prêtent à illusions, à hallucinations aussi. On peut non seulement se tromper sur la nature de ses émotions, on peut encore s'en créer : « Un homme très impressionnable, se faisant raser un jour, se vit peu à peu pâlir dans la glace et fut pris de syncope. Depuis, il est toujours en proie à la crainte d'un évanouissement; s'il se regarde dans une glace, il éprouve un état de demi-défaillance. » L'observation est typique.

La sensibilité a donc bien une vie propre. N'avons-nous pas, du reste, à chaque instant une certaine tonalité affective? Tous nos états de conscience, des plus humbles aux plus relevés, ne plongent-ils pas dans une sorte d'atmosphère émotionnelle qui les imprègne? A son défaut, ils

n'auraient point de force : l'héroïsme d'une Jeanne d'Arc ne nous « frapperait » pas plus que la cruauté d'un Néron; il n'y aurait ni art, ni science, ni vertu, ni religion d'aucune sorte. « Les grandes pensées viennent du cœur », a dit Vauvenargues. Elles ne peuvent rien sans lui, pas même voir le jour. Or, qu'est cette tonalité affective sinon le retentissement sur notre conscience de notre organisme? Elle apparaît comme telle, indépendante de toute connaissance. Cela est si vrai qu'on la peut supprimer, sans atteindre l'intelligence. Anesthésié, un patient, qui ne ressent rien sous le bistouri, répond aux questions qu'on lui pose; il discerne le froid de l'acier et ne souffre pas. Bien plus; on peut perdre naturellement sa conscience affective. On devient alors d'une indifférence absolue, les sensations s'émoussent, le monde extérieur paraît lointain : on est étranger à tout. Sous une forme mitigée, nous connaissons tous cela. A qui n'est-il pas arrivé de passer « atone » au milieu des hommes et des choses? « On lit machinalement les pages d'un livre sans en rien garder, note M. Th. Ribot; on parcourt de longues salles d'un musée comme un automate; tout est indifférent.

rien n'attire, rien n'intéresse, rien ne reste. »

La vie affective est tellement irréductible à l'intelligence qu'elle entre parfois en contradiction avec elle. Le fait est commun. Que de gens sentent contrairement à leurs convictions, athées qui sont dévots, démocrates imbus d'aristocratie, révolutionnaires qui demeurent bourgeois, bourgeois qui vivent en révolutionnaires! Les personnalités en partie double ne manquent pas. Notre raison va souvent d'un côté, notre sentiment de l'autre. Nulle part ce n'est plus manifeste qu'en amour. Ne dit-on pas communément qu'il est aveugle? Effectivement, le mépris n'exclut pas toujours l'affection, l'estime n'éteint pas infailliblement la haine.

*
* *

Distincte de la vie intellectuelle, la vie affective n'est pas mieux le reflet, le reflet conscient, des fonctions corporelles, des mouvements de nos membres ou des modifications organiques que provoquent, — directement ou par l'intermédiaire de nos sensations, de nos souvenirs et de nos idées, — les circonstances ambiantes.

M. Th. Ribot — on ne l'a pas assez remarqué —

a su, par un effort d'impartialité admirable, se dégager des théories, où inclinaient ses débuts, qui considèrent les sentiments comme le contre-coup dans la conscience de commotions purement physiologiques. Strictement fidèle au point de vue de la psychologie, il constate ; il n'explique point. Cette attitude est d'autant plus heureuse que toutes les explications biologiques demeurent radicalement insuffisantes.

Celle de William James, selon quoi l'émotion a pour cause les jeux de physionomie et les attitudes qui semblent l'exprimer, est universellement contestée. Dire que l'on est triste parce que l'on pleure, c'est oublier qu'on peut l'être sans pleurer, peut-être même davantage qu'en versant des larmes. Le dicton prétend qu'elles « soulagent ». Inversement, il y a des mimiques inémotives. Certains acteurs, — Constant Coquelin était du nombre, — restent les spectateurs impartiaux de leurs gestes les plus violents, de leurs mines les plus expressives. M. Revault d'Allonnes cite le cas d'Alexandrine, une malade privée de toute émotion. « Autrefois, quand je pleurais, j'avais du chagrin, confesse-t-elle ; maintenant quand je pleure, cela ne me fait pas de peine. »

Si la théorie de Lange est plus profonde, qui attribue aux émotions une origine intra-organique, vaso-motrice ou circulatoire, — d'aucuns diront viscérale — elle n'est pas moins contestable, ni mieux prouvée. D'abord, il n'y a nulle proportionnalité entre la dilatation ou la constriction du cœur, des artères et des veines, voire les secousses de l'estomac, du foie, des intestins ou du diaphragme, et les émotions ressenties. Il en est de très vives, — les jouissances d'art par exemple, — qui « bouleversent » moins que d'autres plus faibles. Bien plus, la vaso-constriction des muscles ne précède pas toujours l'émotion; parfois, elle la suit. Dans la surprise, ce réflexe se manifeste très tard, deux ou trois secondes après le phénomène psychique; il atteint son maximum quand l'état émotionnel est déjà sur le déclin. Pour rendre compte par ailleurs, dans cette conjecture, des émotions relatives à des jugements ou à des idées, telle l'émotion scientifique qui est bien réelle, il est nécessaire de considérer l'entendement comme une doublure de la mécanique cérébrale, ce qui est gros de conséquences contraires à la véritable psychologie. Enfin, les expériences de Sherrington

semblent péremptoirement démontrer l'indépendance de l'émotivité à l'égard des fonctions viscérales. Des chiens *apesthésiés*, — c'est-à-dire dont le cerveau a été isolé du cœur, de l'estomac, des poumons, des intestins, du foie et des autres viscères par le sectionnement de la moelle épinière et des deux nerfs vagues à la base du cou, — continuent à exprimer du courroux, de la satisfaction, de la crainte, toutes émotions qui, la communication étant interrompue entre l'encéphale, condition de la conscience, et les organes de la vie végétative, ne peuvent assurément en provenir. On réplique à cela, je ne l'ignore point, qu'on ne peut pénétrer les sentiments de ces animaux, mais les induire de signes extérieurs qui n'en garantissent pas la présence, puisque la mimique peut n'être pas accompagnée d'émotion. Reste à savoir si une telle mimique existe absolument. Dans le cas des animaux *décérébrés* de Bechterew par l'ablation des hémisphères, — donc, prétend-on, privés de toute conscience, — qui nous dit qu'il n'en reste pas quelque lueur et que, dès lors, le grincement des dents, le hérissement des poils, le redressement des oreilles, dont ils accueillent une attaque, ne

s'accompagnent pas de quelque soupçon d'émoi? En vain, Alexandrine, la malade dont nous avons fait état, assure n'en point ressentir du tout. « Oh! Monsieur, c'est un grand malheur, avoue-t-elle, de ne plus éprouver ni bien ni mal, ni repos ni chagrin. » Elle en est triste. N'y a-t-il pas là un reste d'émotivité, qui nous permet de croire que les animaux de Sherrington n'en sont pas totalement dépourvus et, par conséquent, de maintenir que la conscience affective n'est pas un luxe, un épiphénomène résultant du jeu de nos organes?

De ces observations, il faut, à mon avis, seulement retenir l'intime liaison des sentiments avec la vie organique. Ils sont « à la couture de l'âme et du corps », a dit Montaigne. Comme ils troublent nos fonctions au point qu'il est exact qu'un chagrin nous « tombe » sur l'estomac, nos physionomies, nos attitudes, notre hygiène déterminent, indubitablement, nos façons de sentir. Pascal avait raison de recommander la pratique pour aller à la foi et Ignace de Loyola de plier le corps pour agir sur l'âme : il arrive aux enfants de s'effrayer de leurs cris. Notre caractère dépend, pour une part, de notre tempérament,

nos enthousiasmes de notre estomac, la peur d'une colique.

Mais qu'est-ce à dire? Que nos organes sont causes de nos émois, ou nos émois de nos fonctions physiologiques? Pas le moins du monde. Phénomènes spéciaux d'essence psychique, phénomènes conscients par conséquent, de conscience claire ou obscure, nos émotions ne sont proprement ni les effets ni les causes des mouvements qui les révèlent aux autres. Il y a liaison, non pas même parallélisme. De même que le mot est lié à l'idée qu'il exprime et que parfois il appelle, les changements organiques, quels qu'ils soient, ne témoignent de nos émotions et ne retentissent sur elles que parce qu'ils sont ces mêmes émotions, en quelque sorte, vues du dehors. Les uns et les autres se trouvent sous la dépendance des inclinations, qui sont, elles aussi, des faits conscients, de nature active, d'aspect extérieur physiologique : appétitions ou désirs. Aussi bien, les inclinations peuvent subsister indemnes non seulement de toute ingérence intellectuelle, mais de tout facteur émotif. Il y a des ambitieux impassibles, des mondains frigides : « Nous sommes des gloutons à froid », déclare un personnage de M. Lavedan.

« Les théologiens, qui représentent l'amour comme l'instinct sexuel paré par la vanité humaine de l'éclat menteur de sentiments superficiels, ont raison en ceci qu'il est un *primum movens*, une force psychique irréductible[1] », observe avec raison M. Rauh. Le plaisir et la douleur eux-mêmes ne sont pas primitifs. Ils ne sont qu'une marque, un signe que certaines tendances sont satisfaites ou contrariées. Psychologiques au premier chef, ces tendances, dont le faisceau constitue le corps pour qui les perçoit de l'extérieur et pour nous-mêmes, quand nous nous regardons par le dehors, plongent leurs racines dans notre subconscience ou nos consciences subordonnées — que trahit directement notre physiologie — pour s'épanouir, ensuite, dans notre conscience dominante ou centrale, en une infinité de nuances à divers degrés d'éclairement, à moins qu'elles n'y prennent leur source, telles les inclinations désintéressées, pour se répercuter alors dans les profondeurs de notre moi psycho-physiologique.

Que nos sentiments agissent sur notre corps et

1. Rauh. *De la Méthode dans la psychologie des sentiments.*

notre corps sur nos sentiments, cela est d'autant plus compréhensible, dans mon hypothèse, que ce sont affaires de sentiment toujours, donc de conscience. Seule, elle écarte les difficultés sans cesse renaissantes des rapports de l'âme et du corps.

Elle a son fondement, ne l'oublions pas, dans la spécificité du sentiment. Au tuf de notre vie, — et peut-être de toute vie — les inclinations, d'où dérivent nos états affectifs, nos émotions et nos passions, ne doivent pas plus, selon moi, à l'organisme qu'à l'intelligence. Forces psychiques, à traduction physiologique d'une part et accompagnement intellectuel de l'autre, — qui est ce par où principalement elles offrent une prise à l'examen, ce qui permet l'intellectualisme des uns, le « physiologisme » des autres, parmi ceux qui n'ont pas craint d'en aborder l'étude, et légitime entre les deux la position de M. Th. Ribot, — elles possèdent une originalité foncière et, avec elles, tous les faits affectifs qu'elles commandent et en quoi elles se déploient.

LE RÈGNE DE LA LIBERTÉ

Émile Boutroux. *De la contingence des lois de la nature* (Alcan). — *De l'idée de la loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines* (Lecène et Oudin). — *Morceaux choisis de Boutroux*, par Paul Archambault (Michaud).

Cf. Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience. L'Évolution créatrice.* — Georges Fonsegrive. *Essai sur le libre arbitre.* — Fouillée. *La liberté et le Déterminisme* (Alcan). — Clodius Piat. *La Liberté*, 2 vol. (Lethielleux).

CHAPITRE V

LE RÈGNE DE LA LIBERTÉ

Tout ce que la science a perdu dans le domaine de la métaphysique et de la psychologie, le libre arbitre l'a gagné.

Comment s'en étonner? La liberté humaine lui est à si grand scandale que se réclament de son autorité tous ceux qui la nient. La science ne consiste-t-elle pas à expliquer les faits et les êtres par leurs causes? Elle est déterministe de vocation. Et comme, par ailleurs, les causes lui paraissent rendre pleinement compte des effets, elle érige en liens nécessaires les relations invariables qu'elle croit constater. Bien plus, sous l'empire des mathématiques qu'elle tente d'introduire partout, elle érige cette prétendue nécessité de fait — dont le contraire ne peut pas être — en nécessité logique ou de droit — dont le contraire est

absurde. Elle bannit la contingence et la spontanéité et, finalement, ramène le sentiment du libre arbitre à une illusion due à l'ignorance où nous sommes des causes véritables de nos actions. « Une intelligence, écrit Laplace, qui, pour un instant donné, connaîtrait toutes les forces dont la nature est animée et la situation respective des êtres qui la composent, si d'ailleurs elle était assez vaste pour soumettre ces données à l'Analyse, embrasserait dans la même formule les mouvements des plus grands corps de l'univers et ceux du plus léger atome : rien ne serait incertain pour elle, et l'avenir, comme le passé, serait présent à ses yeux. » L'univers ne serait plus qu'un vaste théorème ou, plus exactement, un syllogisme qui tiendrait de la majeure sa nécessité.

Le monde semble, il est vrai, s'y prêter. La volonté, disent les partisans du déterminisme, n'est-elle pas sous la dépendance des autres faits psychiques, résultantes comme elle des phénomènes organiques qui se trouvent être effets eux-mêmes des faits physico-chimiques et, en dernière analyse, mécaniques que régissent des lois mathématiques, conséquences à leur tour de la pure logique? Œuvre de l'entendement en face du réel,

la science se croit autorisée ainsi à réduire le contingent au nécessaire, le changeant à l'immobile, l'univers entier au principe de la conservation de l'énergie et, par son entremise, à celui d'identité qui, parce qu'il porte uniquement sur le donné, se contente d'affirmer qu'une chose est ce qu'elle est.

Triomphe du formalisme, qui ne réussit que pour exclure de ses formules le mouvement, la variété et la vie! Triomphe indispensable, toutefois, dans une certaine mesure, pour nous aider à tirer parti des choses, mais qui ne nous permet — ne l'oublions pas — de rien préjuger sur leur fond. Triomphe, par conséquent, dont on ne peut se prévaloir pour exiler du monde la liberté.

Aussi bien, dire que les lois scientifiques sont plus ou moins conventionnelles, c'est avouer qu'elles n'imposent ni ne trouvent dans la nature la nécessité qu'elles impliquent. Bien qu'elles ne soient pas arbitraires, il n'y a pas adéquation entre la réalité et elles. Ni purement rationnelles, ni exclusivement expérimentales, leur caractère de nécessité, qui correspond à des constances effectives, n'engage pas le cours des choses et encore moins les actions des hommes.

Il faut avoir grande reconnaissance à M. Boutroux de la démonstration qu'il en a faite en un livre fondamental : *De la contingence des lois de la nature,* que compléta son cours sur *L'idée de loi naturelle dans la science et la philosophie contemporaines.* Il a décidé de l'affranchissement de la métaphysique à l'égard de la science et entraîné les esprits dans un large mouvement en faveur de la liberté. Qu'il suffise de dire que MM. Bergson et Henri Poincaré en procèdent.



M. Boutroux s'est attaché à prouver combien la réduction de l'univers au logique ou, si l'on préfère, aux mathématiques et, par suite, à la nécessité, est illégitime.

Des mathématiques à la sociologie, les sciences se hiérarchisent, ainsi que l'a établi Auguste Comte, suivant un ordre de complexité croissante et de généralité décroissante. Or, aucune des lois d'un ordre quelconque — physique, chimique ou biologique, — ne se réduit aux lois de l'ordre inférieur pour cette raison qu'aucune espèce de faits n'explique intégralement ceux de la caté-

gorie au-dessus. Bien au contraire, ce sont les lois les plus abstraites et quantitatives qui en supposent de qualitatives et complexes, les mathématiques la mécanique, celle-ci la physique, comme elle-même la chimie, la chimie la biologie et, finalement, la biologie la psychologie. Comment pourrait-il en aller différemment, si le monde est qualité pure, c'est-à-dire esprit, et la quantité le point de vue le plus extérieur et superficiel, disons le plus conventionnel, qui soit sur les choses ?

Si nous examinons le principe d'identité, qui est le seul type de nécessité parfaite, — son contraire étant inconcevable, — nous verrons qu'il ne décide pas complètement du syllogisme. Celui-ci, en effet, n'en dérive pas tout d'une pièce. Il a une matière, un objet qu'il ne pénètre pas plus entièrement qu'il ne le gouverne. On peut faire des syllogismes contradictoires à la réalité. Leur valeur dépend des jugements qui les composent et, par conséquent, de l'expérience, qui n'est pas, tant s'en faut, de tous points translucide à la raison. Hegel n'a-t-il pas pu nier la convenance du principe d'identité, non pas évidemment à l'intellect, mais au réel? Au vrai, on doit

le formuler en toute rigueur : « une chose pensée est pensée ce qu'elle est pensée ».

Tout de même, les mathématiques, pour très voisines qu'elles sont encore de la nécessité absolue ne découlent pas uniquement des principes rationnels, non plus que de l'expérience du reste. Créations de l'esprit à son propos, elles ne sont pas, comme le croyait Leibnitz, une simple promotion logique. Elles impliquent des éléments impénétrables à la pensée. Aussi bien, elles ne procèdent pas exclusivement de l'analyse. Elles sont synthétiques à la base, décrètent des axiomes, forment des nombres, engendrent des figures, remontent du particulier au général ou, plus exactement, à l'infini.

Conventionnelle au même titre, la mécanique ne se déduit pas plus des mathématiques qu'elle ne sort purement et simplement de l'observation. Les lois de la mécanique n'envisagent-elles pas le mouvement, l'inertie et la force, qui ne sont nullement un corollaire de la science des nombres et des figures? Cette dernière, au reste, ne fournit pas plus la mesure de l'action, que les corps exercent les uns sur les autres, qu'elle ne donne l'idée de causalité.

Prétendre extraire de la mécanique la physique, comme l'ont essayé depuis Descartes un grand nombre de savants, n'est pas moins téméraire. Les sciences physiques n'en sont point un cas particulier. Elles admettent et ne peuvent pas ne pas admettre, à moins de se renier elles-mêmes, des qualités. N'est-il pas éminemment qualitatif le principe de la dégradation de l'énergie, en vertu de quoi le travail dépensé ne se récupère jamais intégralement? Et ne va-t-il pas contre la réversibilité, caractère fondamental du mécanisme?

Non contente de considérer des qualités, la chimie envisage des corps, des corps concrets. En dépit de la théorie atomique, qui n'est qu'une théorie, la chimie est, par suite, irréductible à la physique. Elle décompose sans doute les corps, mais — sans compter qu'avec leurs caractères particuliers les composés existent véritablement à titre « spécifique », — c'est, après en avoir découvert les éléments, pour les répartir en espèces. La théorie atomique n'assigne-t-elle pas elle-même aux atomes des différences de poids de forme et de valence, qui, tout bien examiné, sont encore des qualités?

Malgré tous les efforts pour l'y absorber, la biologie est tout aussi réfractaire à la physico-chimie. Les principaux aspects de l'être vivant lui échappent, la réaction vitale notamment, qui agit de manière à réparer ses pertes, à s'adapter aux circonstances et à perpétuer sa forme. Avec un nombre restreint d'éléments, la vie produit des effets autrement puissants que les forces physiques et chimiques réunies. L'organisation n'est pas une simple combinaison. Elle manifeste une évidente hiérarchie, au point de paraître une création de systèmes dont les parties non seulement se différencient mais se subordonnent les unes aux autres. Ne voir dans les organismes que des assemblages de cellules ne dissipe pas la difficulté. Chacune d'elles, en effet, possède déjà les caractères qu'il s'agit de résoudre en propriétés physiques. Aussi bien, cette hiérarchie d'organes et de fonctions, qui frappe en chacun des vivants, se retrouve dans la série des êtres, de l'amibe à l'homme.

Quant à la psychologie, la physiologie l'absorbe d'autant moins que le fait de conscience est celui au moyen duquel nous connaissons tous les autres. Il est une donnée immédiate qu'on ne

saurait qu'obscurcir en l'expliquant. Ni phénomène, ni propriété, ni fonction, la conscience est acte, « une sorte de monde vivant où viennent successivement se métamorphoser les phénomènes, où le monde entier peut trouver place en perdant sa substance et sa forme propres, pour revêtir une forme idéale, à la fois dissemblable et analogue à sa nature réelle[1] ». Nulle analogie entre elle et les phénomènes organiques. Point de commune mesure. Elle n'est ni un perfectionnement, ni une face, encore moins une résultante des faits physiologiques. Elle est quelque chose d'original et de foncier, ce sans quoi ils ne seraient même pas conçus et grâce à quoi, au contraire, ils sont non seulement perçus, mais existent.

Ce n'est que par artifice, en effet, que nous ramenons la qualité à la quantité, la durée à l'espace, ce qui devient à ce qui est, le complexe au simple. Cela nous permet de mesurer le réel. La méthode a fait ses preuves. Elle est donc bonne, à condition toutefois de n'être point dupe et, tout en estimant qu'elle correspond dans une certaine mesure à la réalité, de ne pas omettre

1. Émile Boutroux. *De la contingence des lois de la nature*, p. 102.

qu'elle n'y correspond précisément qu'en partie. De fait, bien que la distinction ne soit pas gratuite, il n'existe pas différents ordres dans la nature qui seraient superposés comme autant d'étages ne communiquant que par échelons. Ces divisions, c'est nous qui les établissons, d'après quelques-uns de ses principaux aspects, sans que ceux-ci soient délimités ainsi que nous nous plaisons à l'imaginer pour la facilité de l'étude. Mais surtout, il sied de ne pas perdre de vue que, loin d'expliquer l'ordre supérieur et qualitatif par excellence — le conscient, — les ordres inférieurs y trouvent leur raison d'être, tout de même que chacun d'eux dans celui qui le domine, le mathématique dans le mécanique, ce dernier dans le physique et ainsi de suite jusqu'au psychique, clef de voûte de l'ensemble, comme M. Boutroux le laisse entrevoir. Tout ainsi serait conscience, de conscience pleine, croissante ou dégradée. Elle est, en vérité, le centre.

La science peut, en définitive, être figurée par une série de couches concentriques formées de lois d'autant plus intelligibles et, par conséquent, nécessaires que plus abstraites ou formelles et, par suite, conventionnelles, c'est-à-dire plus éloignées

du centre ou noyau psychique dont tout le reste descend à l'instar de l'habitude qui en représente le résidu. La nécessité, en dernière analyse, est une convention que, dans son désir de comprendre, l'esprit humain applique à la nature. Celle-ci assurément s'y prête, d'autant plus volontiers, pourrait-on dire, que l'investigation reste plus en dehors ou en surface, en d'autres termes plus loin du centre. Ce qui achève de le prouver, c'est que non seulement le concret ne se ramène pas à l'abstrait, le supérieur à l'inférieur, mais que plus on s'élève, moins dans chaque ordre de phénomènes règne une nécessité, non pas même de droit, mais de fait, je veux dire l'invariabilité que nous prenons pour elle.

Aussi bien, nous ne saisissons jamais que des rapports particuliers de coexistence ou de succession entre les faits. C'est nous qui les érigeons en rapports universels. Personne n'a vu ni ne verra jamais toutes les pierres qui tombent à la surface du globe durant l'espace d'une seconde, à plus forte raison toutes celles qui sont tombées ou tomberont. A une telle expérience l'humanité elle-même ne suffirait pas. Néanmoins, nous ne nous bornons pas à universaliser les quelques

rapports que nous sommes à même de constater, nous les déclarons nécessaires alors que nous ne sommes pas sûrs qu'ils soient invariables. Il y a, je le sais, la méthode de coïncidences, de différences et de variations concomitantes, qui, de la présence constante de l'antécédent, lorsque le conséquent est donné, de son absence, lorsqu'il manque, et de ses variations, lorsqu'il se modifie, conclut à l'indissolubilité de leur union. Qu'est-ce, cependant, qui le garantit? Pourquoi l'eau bouillirait-elle éternellement à cent degrés? De fait, elle ne bout pas toujours à cette température, quand, par exemple, la pression change. Peut-on dire alors que la chaleur soit la cause de l'ébullition? Pourquoi celle-ci de préférence à d'autres conditions? N'est-ce pas pur artifice que d'isoler un antécédent des innombrables circonstances qui accompagnent ou précèdent l'apparition d'un phénomène? Pouvons-nous saisir le lien de causalité, la production d'un fait quelconque par un autre? Cela nous est tellement impossible, que des philosophes ont douté d'une semblable efficience. Malebranche ne parle que de causes occasionnelles et Leibnitz d'harmonie préétablie. Suivant eux, il n'y a de cause que Dieu! Comment, dans ces conjonctures,

exiler la contingence pour introduire la nécessité?

On ne la rencontre nulle part dans la nature. Elle ne règne sans partage qu'en logique et encore pas dans le syllogisme, du moment qu'on n'abstrait point son mécanisme de ce qu'il contient. N'est-il pas formé de propositions qui, parce qu'elles relient un attribut à un sujet, sont synthétiques, non pas *a priori* certes, mais *a posteriori*, c'est-à-dire issues de l'expérience ? Autrement à quoi serviraient-elles? Elles demeureraient purement tautologiques et n'apprendraient rien? Nécessaire en sa forme, le syllogisme ne l'est, en réalité, que dans la mesure des jugements et des lois sur lesquels il opère et que les sciences lui fournissent.

Or, ce n'est pas même le cas des propositions mathématiques. Elles ne sont nécessaires que de droit, par extraction logique. Soumises aux axiomes, qui sont de purs décrets, elles ne sont pas plus nécessaires de contenu. Ne peut-on les remplacer et néanmoins s'entendre et faire entendre? A plus forte raison, ne trouverons-nous point en mécanique de nécessité effective. Cette science comporte, elle aussi, des principes tenus pour immuables, mais qui, en réalité, ont changé,

tel celui d'inertie qui, depuis la Renaissance, s'applique au mouvement, tandis que, pour les anciens, un corps n'était inerte qu'au repos. Quant au principe de la conservation de l'énergie, d'après quoi rien ne se perd ni ne se crée, il ne paraît nécessaire que parce qu'il est pareillement un décret plutôt qu'un constat. Pour le formuler avec une absolue certitude, il faudrait pouvoir observer un système clos, soustrait, par conséquent, à toute influence étrangère. Qu'il soit susceptible de vérifications partielles, cela ne suffit pas pour enserrer toute réalité ou, si l'on préfère, le tout de la réalité dans le filet de son implacable nécessité. S'il en était ainsi, d'ailleurs, il ne devrait y avoir aucun changement. Tout devrait rester identique et uniforme. Ne concerne-t-il pas, plutôt, uniquement l'énergie psychique dégradée en quoi consiste la matière, sans en capter le moins du monde les sources? On pourrait comparer son domaine, ce me semble, à un canevas dont la régularité des mailles n'empêche nullement la fantaisie du tapissier, qu'au contraire elle permet.

Aussi bien, au fur et à mesure que nous nous élevons ou que nous entrons davantage au for

des choses, la nécessité recule. Cela est manifeste, quand nous passons de la mécanique à la physique et à la chimie. Rien ne nous autorise à y escompter la nécessité des lois mécaniques. La physique porte sur des qualités qui diffèrent les unes des autres. Ce n'est qu'en vertu d'une fiction qu'on les réduit au même dénominateur, en extrayant du mouvement auquel on les ramène la simple quantité. La chaleur, la lumière, l'électricité sont probablement des mouvements, mais qui ont du moins quelque chose de propre qui répugne à la cinétique. Faute d'une identité d'essence, la nécessité mécanique ne peut, je ne dis pas même les régir, mais s'y refléter. D'ailleurs, quelle nécessité de fait y a-t-il aux lois physiques? La chaleur dilate les métaux; elle pourrait tout aussi bien les contracter. Cela ne nous choquerait point. Il en va pareillement des combinaisons chimiques. Elles ne sont point préétablies. Notre esprit ne les dicte en aucun sens à la nature. Il ne saurait se scandaliser, quand elles déroutent ses prévisions. En vain a-t-on essayé je ne dis pas une réduction, mais un strict parallélisme, des propriétés des corps au mouvement. Elles n'y trouvent pas leur règle, bien au contraire.

Nulle part ce n'est plus avéré qu'en biologie. La vie ne manifeste-t-elle pas une souplesse, un pouvoir de renouvellement et un élan qui déconcertent les plus subtiles prévisions? Elle témoigne d'une indétermination et, pour tout dire, d'une spontanéité qui est rebelle au calcul. On ne peut même pas dire — M. Bergson l'a souligné dans son *Évolution créatrice* — qu'elle poursuive une fin. Ce serait encore quelque chose de rigide qui se trouverait au devant d'elle au lieu d'être situé en arrière. Non, la vie jaillit, en quelque sorte, et se dépasse elle-même en un progrès continu et imprévisible. Elle crée les individus et les espèces, les perfectionne et fait progresser, sans obéir à quelque modèle préalable, en se servant de ses propres acquisitions pour aller toujours plus avant et plus haut dans une poussée tellement incoercible que le frêle brin d'herbe disjoint les rochers les plus durs. On peut sans doute l'expliquer après coup, — tout de même que l'évolution en juxtaposant des fragments de l'évolué, — à l'aide des éléments que l'analyse y découvre. Vaine marqueterie! Rien ne justifie cet élan pour cette raison que l'intelligence n'en est elle-même que le produit. Que vient-elle faire, dès lors, avec

son mécanisme qui prétend trouver dans des conditions extérieures les raisons nécessaires, donc à son avis suffisantes, d'un semblable jaillissement? Autant expliquer l'essor d'un jet d'eau, indépendamment de la pression, uniquement par la grosseur du bec.

Mais c'est surtout en psychologie que les insuffisances du mécanisme éclatent. Outre que rien ne décèle un strict parallélisme entre les faits organiques et les faits psychiques — s'il est bien interdit de savoir à quelle idée correspond tel mouvement du cerveau — les phénomènes physiologiques sont bien plutôt la traduction que la condition des faits de conscience. Ceux-ci, quand on les étudie en eux-mêmes, ne se relient pas, au surplus, par des lois inflexibles. L'erreur de l'associationisme fut d'introduire la nécessité dans l'esprit à la faveur d'une sorte de mécanisme psychologique qui convertit ses états en choses, en véritables atomes psychiques, dont la psychologie aurait à rechercher les lois de combinaison? Vue symbolique et qui ne peut donner qu'une idée inexacte de ce qu'est en son originalité la vie consciente. Ses états ne sont pas, en effet, extérieurs les uns aux autres à l'image de dominos. La

vie psychique est essentiellement fluide. Le mécanisme n'y peut mordre sans la travestir. Elle est, avant tout, activité. Nous y retrouvons cette spontanéité qui est au principe de la vie, de cette vie qui n'est elle-même, puisque tout s'y résout, que de la conscience en quelque sorte à son plus bas degré, à son état, pour ainsi dire, embryonnaire. Activité elle-même, l'intelligence en dépend. Elle en est à la lettre, avec la réflexion, l'épanouissement. Comme l'étymologie l'indique, réfléchir n'opère-t-il pas le retour de l'activité psychique sur elle-même, ce qui lui permet de se juger et de juger le monde en vue de nouveaux progrès que la raison oriente?

Non seulement la nécessité ne domine pas le monde, il offre de la contingence. Et il offre de la contingence, parce qu'il renferme de la spontanéité. Elle est, comme la conscience avec qui elle se confond, ce qui perpétue les êtres. Suspendues qu'elles se trouvent à cette spontanéité, les lois de la nature, si elles sont déterminées, ne sont donc pas nécessaires. Elles n'en conservent l'apparence que pour porter sur les habitudes, en quelque sorte, que cette activité créatrice laisse derrière elle, lois d'autant plus fixes, en réalité,

qu'elles s'attachent à des objets qui s'en écartent davantage. Avec l'application des mathématiques, cette fixité se transforme en nécessité. Elle n'est, d'aucune manière, inhérente à la nature. Conventionnelle comme les axiomes, elle s'avère une simple façon que nous avons de voir les choses.

La liberté, pour tout dire, est possible. La spontanéité en apporte le présage et l'annonce.

*
* *

Il en est, cependant, qui contestent la liberté au nom même de la psychologie.

Le déterminisme psychologique prétend, contre les partisans du libre arbitre, que nous sommes déterminés et ne nous déterminons pas. A les entendre, nous sommes agis; nous n'agissons qu'en apparence. La volonté est une balance dont les motifs sont les poids : elle penche infailliblement du côté du plus fort.

La critique que M. Bergson a instituée de l'associationisme, ce véritable mécanisme psychique, a fait justice d'une telle conception.

Nos états de conscience n'étant pas extérieurs les uns aux autres, ils ne sauraient déterminer

nos actes, comme se déterminent entre eux les phénomènes physiques. Non seulement nos états de conscience ne se répètent jamais les mêmes, mais ils ne se succèdent pas à la manière dont nous croyons que se succèdent les événements extérieurs : ils se transforment les uns dans les autres d'une façon toujours nouvelle et originale. Les motifs et les mobiles ne peuvent aucunement être comparés à des poids ni à quelque autre chose de semblable. Il n'y a pas mieux de balance. Le moi n'est pas distinct des motifs qui militent en faveur d'une action. Il se reflète, pour ainsi dire, en chacun d'eux : il est eux, tour à tour ou ensemble. Bien mieux ; souvent, au lieu de les suivre, la décision suscite nos raisons d'agir. « Quand un sujet exécute à l'heure indiquée la suggestion reçue dans l'état d'hypnotisme, fait observer M. Bergson, l'acte qu'il accomplit est amené, selon lui, par la série antérieure de ses états de conscience. Pourtant, ces états sont en réalité des effets, et non des causes ; il fallait que l'acte s'accomplit ; il fallait aussi que le sujet se l'expliquât ; et c'est l'acte futur qui a déterminé, par une espèce d'attraction, la série continue d'états psychiques d'où il

sortira naturellement[1]. » L'intervention de la volonté est, parfois, « comme un coup d'état dont notre intelligence aurait le pressentiment et qu'elle légitime à l'avance par une délibération régulière[2] ». Les déterministes présentent une image, à tous égards, inexacte de notre activité volontaire lorsqu'ils la représentent comme un effet ou une suite de nos états de conscience antérieurs. Sans doute, il en est ainsi lorsque nous vivons aux confins extérieurs de notre personnalité. Nous sommes, alors, des automates plus ou moins conscients : nous agissons par habitude ou imitation. Quand nous suivons quelque impulsion étrangère, des idées ou des conseils que nous n'avons pas assimilés, suggestions qui flottent, pour reprendre la belle expression de M. Bergson, à la surface de nous-mêmes comme des feuilles mortes sur l'eau d'un étang, nous sommes passifs, telle une girouette au souffle du vent. Mais, chaque fois qu'exactement nous reprenons notre libre spontanéité nous rejetons cette parure étrangère pour redevenir nous-mêmes.

1. Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 120 et 121.
2. *Id.*, p. 121.

— Si vous voulez, concèdent les déterministes. Il n'en est pas moins vrai, insistent-ils, qu'en aucun cas nous n'aurions pu faire, à l'encontre de ce que soutiennent les partisans du libre arbitre, autre chose que ce que nous avons fait.

M. Bergson renvoie sur ce point les deux adversaires dos à dos. Les uns et les autres ne se placent-ils pas, pour en juger, l'action une fois accomplie et, pour ainsi dire, déroulée dans l'espace? Dans de telles conditions, il est trop clair que, tout acte étant explicable par ses antécédents, paraît n'avoir pu être différent de ce qu'il a été. En vain, pour prouver la liberté, ses défenseurs remontent-ils au moment du choix! Comme ils envisagent, eux aussi, l'acte une fois consommé, les déterministes ont beau jeu de leur objecter qu'il était impliqué dans la décision. Comment prouver le contraire? Le tort des uns et des autres, déclare à bon droit M. Bergson, est de solidifier la vie de l'âme, de faire porter leur examen sur le passé qui est écoulé et point du tout sur le présent qui se fait, c'est-à-dire qui devient. A en user ainsi, les déterministes ne peuvent qu'avoir raison. Comment, en effet, saisir la liberté là où elle n'est plus? Autant vouloir

étudier la vie sur le cadavre! C'est là une erreur de méthode.

L'erreur n'est pas moindre, des déterministes qui, délaissant le passé pour l'avenir, estiment qu'une intelligence supérieure, à qui il serait donné de connaître tous ses antécédents, pourrait prédire avec une absolue certitude la décision future. Ils oublient que, pour savoir entièrement et avec exactitude l'état d'une personne à un moment donné, il faudrait s'identifier avec elle, devenir cette personne même; d'où l'on peut conclure que toute prévision est impossible.

La fâcheuse habitude que nous avons d'assimiler l'univers moral à l'univers physique, la durée à l'espace, est, aussi, responsable de l'obscurcissement du problème. Nous traitons de la liberté comme d'une chose qu'on pourrait analyser du dehors, alors qu'elle ne peut être saisie que par intuition, du dedans. Le sentiment commun, là non plus, ne se trompe pas, celui de tout homme, même philosophe, quand il néglige de philosopher. C'est un fait dont nous ne doutons que du jour où nous nous mettons à raisonner.

On peut justifier, cependant, du libre arbitre.

Il me semble que M. Bergson ne le montre pas suffisamment à l'œuvre. Sa liberté ne me paraît guère différer de la spontanéité. Avec des allures de liberté d'indifférence, c'est-à-dire de liberté sans raison, elle a — comment dirai-je? — une vague apparence de fatalisme.

Affirmer que nos actes auraient pu différer de ce qu'ils furent, assurément, est oiseux du moment que l'on accorde tout ce qui les a précédés, y compris la décision d'où ils dérivent. C'est mal envisager la liberté; je suis d'accord. Mais n'est-il pas vrai de dire qu'avant d'être prise, qu'au moment de la prendre, votre décision pouvait être ceci ou cela? Certes, nous ne pouvons, à tout instant de notre existence, faire n'importe quoi. Notre liberté est circonscrite par les partis qui s'offrent à nous et qui sont l'expression eux-mêmes de notre caractère, de notre tempérament, de notre éducation, de notre milieu, des circonstances. Notre choix ne s'exerce jamais que dans d'assez étroites limites, entre des possibles peu nombreux que nous ne nous donnons pas, mais qui nous sont donnés, qui, dans le cas le plus favorable, procèdent de nous. Sommes-nous les auteurs de toutes nos tendances, de tous nos appétits, voire

de tous nos vices et de toutes nos générosités? Non, certainement. Le terrain nous est octroyé avec ses qualités et ses défauts : il est nous ; à nous de le faire fructifier, de nous agrandir ou diminuer, de nous élever ou rabaisser. Il faut, du moins, pour qu'une telle entreprise soit viable, qu'il nous soit permis d'opter entre des partis différents, et souvent opposés. Autrement, nous serions condamnés à suivre, irrémédiablement, la pente de notre nature, criminels à rester criminels, vertueux à le demeurer. Une manière de prédestination passerait, ainsi, de la théologie janséniste et protestante à la philosophie. Qu'un honnête homme se conduise toujours, selon toute probabilité, en honnête homme et un fripon en fripon, je n'en disconviens point. Je maintiens seulement que l'honnête homme peut devenir fripon et le fripon honnête. Cela se voit. Non pas, certes, toujours et tout d'un coup, mais, le plus souvent, par degrés, par progrès ou décadence. C'est que, à mon avis, la liberté se fait, s'agrandit ou décroît. Elle se fait ou se défait, peu à peu, par victoires ou renoncements successifs. Aussi bien, M. Bergson a très exactement vu qu'être libre c'est agir en profond accord avec soi-même, indépen-

damment et à l'encontre des végétations parasites qui viennent étouffer notre vrai moi, notre moi profond. La liberté fait éclater, à la lettre, le tissu des habitudes, des préjugés, des tendances rapportées qui l'enserrent. Elle écarte la frondaison des appétits grossiers et des vices, qui pèsent de tout leur poids sur notre activité foncière au risque de l'atrophier. Et elle ne nous permet de nous surmonter nous-mêmes que parce qu'elle surmonte tout ce qui s'accroche, pour ainsi dire, de l'extérieur à notre moi, au jet de son élan.

Cela ne veut pas dire, comme tendrait à le laisser croire M. Bergson, que cette liberté soit une sorte de liberté d'indifférence, identique à la spontanéité, c'est-à-dire une activité allant de l'avant conformément à notre caractère et sur laquelle les motifs, les raisons de notre raison n'auraient aucune influence. « C'est dans les circonstances solennelles, va-t-il jusqu'à écrire, lorsqu'il s'agit de l'opinion que nous donnerons de nous aux autres et surtout à nous-mêmes, que nous choisissons en dépit de ce qu'on est convenu d'appeler un motif; et cette absence de toute raison tangible est d'autant plus frappante que nous sommes plus pleinement

libres[1]. » Je sais qu'il ne s'agit pas là d'une activité oscillant au hasard, telle qu'était la liberté de Reid. Elle n'est aveugle aux motifs, suivant M. Bergson, que parce qu'elle va droit à son but. N'importe! On n'échappe à l'espèce de fatalisme, qui découle d'une telle présentation, qu'en reconnaissant aux motifs une certaine valeur. Ils sont, en tant qu'idées, le point d'appui nécessaire au levier de la volonté. Manière abominablement défectueuse, sans contredit, de présenter les choses! Ces mobiles et ces motifs ne sont pas logés en l'âme comme des poids dans une balance, des pions sur un échiquier. Le vouloir, à coup sûr, ne s'en sépare pas. Motifs et mobiles symbolisent les alternatives par lesquelles passe l'activité volontaire, les contradictions qui la divisent et, bien souvent, la torturent. Ceci est d'expérience courante. Il existe des cas de conscience, des conflits de conduite. La tragédie en vit. Au-dessus des appétits, des habitudes et des suggestions de l'heure ou des hommes, rayonne un idéal qui s'en distingue, non pas uniquement rationnel, ce qui lui enlèverait toute force, mais complexe, formé

1. Henri Bergson. *Essai sur les données immédiates de la conscience*, p. 130.

d'aspirations et de raisons que — grâce à la réflexion qui prend connaissance de notre vie consciente, à la faveur du retour qu'elle opère sur elle, — projette au-devant de nous notre activité profonde, le moi le plus intérieur qui soit à nous-mêmes. Cet idéal, qui résume ce vers quoi nous tendons, — sans, pour cela, répugner aux acquisitions du dehors, qu'il s'agrège dans la mesure où elles lui correspondent, — représente à nos yeux le bien, notre destinée d'homme. Appel de notre vrai moi, il s'oppose, par conséquent, à tout ce qui vient l'offusquer, à tout ce qu'il contient de factice et d'inopportun et, par suite, de mauvais. Le combat entre le vice et la vertu n'est pas un mythe.

Eh bien! cette perfection à réaliser, ce mal à éviter, que l'idéal présente, dans les graves circonstances de sa vie, à tout homme qui ne l'a pas délibérément obscurci par des abdications répétées, ne s'offrent pas toujours à nous comme plus désirables que leur contraire. A moins d'être devenu un saint à force de volonté, le mal nous paraît, dans nombre de cas, plus facile que le bien. Il en est presque toujours ainsi au début. Si le point de départ pour chacun varie et, par suite, la

grandeur de l'objet, — un tel devant se donner plus de peine pour ne pas voler que tel autre pour distribuer tout son bien aux pauvres — il est toujours, au moins, une heure où nous sommes plus portés à faire le mal ou à ne pas faire le bien qu'à éviter l'un et à suivre l'autre. Tôt ou tard, le meilleur nous apparaît comme un sacrifice. Il y a toujours un moment, autrement dit, où il faut faire effort pour remplir notre vocation. Cet effort, strictement psychique et moral, par lequel nous adhérons à l'idéal, c'est-à-dire, en l'espèce, au motif le plus faible, et qui lui vaut la prédominance, du fait de l'attention que nous lui portons, est ce qui nous donne la lumineuse et indiscutable conscience de notre libre arbitre. Les motifs ou les tendances vivent en effet, à la lettre, en nous et, par conséquent, augmentent ou diminuent d'importance, d'importance qualitative s'entend, suivant que nous leur accordons plus ou moins audience. Ainsi, nous disposons d'eux. Tout bien pesé, l'attention que nous consacrons à nos bonnes inclinations leur confère moins l'hégémonie qu'elle ne la leur restitue, car elles sont foncières, — et ici je rejoins M. Bergson, — au détriment des vices et des routines qu'elle écarte et qui, comme autant

de plantes parasites, mais précaires, masquent, dans l'ordinaire de la vie, notre désir de perfection.

Le libre arbitre ou pouvoir de se déterminer soi-même est donc, en définitive, celui de choisir entre plusieurs et, tout au moins, deux partis, non pas indifférents et quelconques, mais dont l'un, qui ne semble pas toujours le plus fort pour être le meilleur, émane de notre moi profond et l'autre de notre moi superficiel, très souvent tyrannique.

L'acte moral, précurseur de l'action physique, par lequel nous rejoignons le parti du bien que préfigure l'idéal, qui représente les aspirations de notre véritable moi, constitue l'acte libre. Être libre c'est donc, en résumé, faire le bien, en accord avec notre moi profond, conformément à l'idéal que notre raison, qui en sort mais qui la dépasse, propose à notre spontanéité, comme modèle et comme fin, en une ascension de tout l'être vers une perfection qui s'élève au fur et à mesure que nous en approchons.

La liberté, par suite, se conquiert. Si elle existe en germe chez tous les hommes, elle augmente ou diminue, chez chacun d'eux, au gré de ses victoires ou de ses défaites. Des conquêtes plus faciles ou des désastres plus fréquents, en effet,

en dépendent, cependant que nos possibilités d'action, tel un clavier qui s'allongerait ou se retrécirait sous nos doigts, se multiplient ou se restreignent. Le déterminisme, en d'autres termes, gagne devant nos abdications, recule devant nos triomphes. Le vice est un esclavage, la vertu une libération.

LA BEAUTÉ DE L'ART

CHARLES LALO. *Les Sentiments esthétiques* (Alcan).

Cf. CH. LALO. *L'Esthétique expérimentale contemporaine; Esquisse d'une esthétique musicale scientifique.* — G. SÉAILLES. *Essai sur le génie dans l'art.* — SOURIAU. *La Beauté rationnelle; La Rêverie esthétique; La Suggestion dans l'art.* — RIEMANN. *Esthétique musicale.* — BRAY. *Du Beau.* — GUYAU. *L'Art au point de vue sociologique.* — JEAN D'UDINE. *L'Art et le Geste.* — BRAUNSCHVIG. *Le Sentiment du beau et le Sentiment poétique* (Alcan). — PAUL GAULTIER. *Le Sens de l'Art* (Hachette).

CHAPITRE VI

LA BEAUTÉ DE L'ART

Qu'est-ce que la beauté? Pour le savoir, il semble bien qu'on doive s'adresser de préférence aux beaux-arts. N'ont-ils pas pour mission d'en susciter l'émoi?

M. Charles Lalo l'a fort justement pensé, qui s'efforce, avec quelques autres, de fonder une esthétique vraiment « scientifique ». Il faut l'en louer, mais surtout, en l'occurrence, le féliciter d'une largeur de vues peu commune dès qu'on accole cette épithète à quelque connaissance d'ordre principalement psychologique. Au rebours de certains qui voudraient limiter l'esthétique aux conditions physiologiques, voire purement physiques, de la beauté, il fait à la psychologie sa part. En revanche, bien qu'il accorde en esthétique la prépondérance au sen-

timent, il paraît ne s'y résigner qu'à regret, en désespoir de cause, en attendant mieux. Aussi bien, il nourrit ouvertement l'espérance qu'un jour viendra où reculeront, au profit de l'intelligence, les frontières de cet inconnu. Ne prend-il pas le sentiment, en somme, pour de l'intelligence diluée? Rien d'étonnant, alors, qu'il entrevoie le jour où la science réussira à y porter la lumière! Fort de cette conviction, il combat pour elle en s'attaquant aux sentiments esthétiques qu'il tâche de ramener à l'intellect.



On comprend que, dans ces dispositions, le livre de M. Charles Lalo sur les *Sentiments esthétiques* ne soit pas tendre au sentimentalisme qui explique la beauté par des sentiments qui n'ont avec elle aucun rapport précis.

Il fait beau voir, notamment, les coups qu'il porte à l'*Einfühlung* de Lipps, Volket et autres, qui confondent le sentiment du beau avec la sympathie. Cette disposition à partager les émotions d'autrui est-elle spéciale aux faits esthétiques? Sympathiser avec quelqu'un, avec le

mendiant qui passe ou le héros qu'on acclame, est-ce toujours un plaisir d'art? La pitié ni l'admiration n'en relèvent nécessairement, non plus que les péripéties émotives que nous font traverser, pour reprendre un de leurs exemples favoris, les évolutions d'un acrobate qu'on suit des yeux. Bien mieux, le rustre qui souffre réellement à la vue du *Laocoon*, esquisse un pas devant le *Satyre dansant* ou rit de bon cœur avec l'*Homme joyeux* de Franz Hals, non seulement n'éprouve pas infailliblement un plaisir d'art plus intense que l'amateur qui reste froid; il peut n'en ressentir aucun.

Le beau n'est pas mieux la vie, la vie profonde, la vie sentimentale opposée à la vie superficielle. Cela, en effet, revient à dire qu'au fond tout est beau. A reculer ainsi outre mesure, avec Guyau et Gabriel Séailles, les bornes de l'esthétique, on les efface. Elle s'évanouit, à la lettre, se résout dans plus inexplicable qu'elle et, à coup sûr, moins différencié. A quoi bon? On n'en rend pas ainsi raison.

Tout de même, le mysticisme, qui ne voit dans l'art qu'une intuition du principe qui anime les êtres, aboutit normalement à en éliminer la

beauté. Il fait de cette révélation son but unique. L'art se trouve, du même coup, privé de tout caractère propre : il tombe au rang d'un simple moyen d'expression au service de sentiments quelconques. Tolstoï ne va-t-il pas jusqu'à prétendre « qu'apprécier une œuvre d'art suivant sa beauté est, en somme, aussi étrange que de juger de la fertilité d'une terre d'après la beauté du site [1] »? Plus encore; dans l'impuissance, que l'artiste ne tarde pas à ressentir et qu'on découvre bien vite en lui, d'exprimer l'infini des choses, on en arrive à s'anéantir devant l'ineffable, à préférer à tout le silence. « Rien n'est plus triste et plus décevant qu'un chef-d'œuvre, écrit quelque part Mæterlinck, parce que rien ne montre mieux l'impuissance de l'homme à prendre conscience de sa grandeur et de sa dignité. » C'est la négation même de l'art et, par contre-coup, de la beauté, à moins qu'on ne la relègue dans la sphère des idées pures où elle demeure « la splendeur du vrai », mais où personne, tout au moins de terrestre condition, ne l'a jamais vue et ne la verra jamais.

1. Léon Tolstoï. *Qu'est-ce que l'art?* p. 187.

Toute cette critique porte. Il est avéré que ni l'intuition, ni le sentiment, ni la sympathie ne rendent un compte suffisant des faits esthétiques, autrement dit de ce qui leur appartient en propre et leur donne une physionomie à part au milieu des autres. Et c'est pourtant ce qu'il importe d'atteindre, pour peu qu'on souhaite donner de la beauté une définition qui ne convienne qu'à elle et comprenne, par conséquent, ce qui constitue, en même temps que son originalité, celle même de l'art dont c'est l'objet de la manifester.

*
* *

M. Lalo l'a bien saisi. C'est pourquoi il procède par exclusions successives de tous les sentiments que peut provoquer l'œuvre d'art, mais qui ne lui paraissent pas essentiels. Il y en a beaucoup.

M. Lalo qualifie, très à propos, d' « anesthétiques » tous ceux-là qui servent d'accompagnement ou d'auréole à l'œuvre d'art. De fait, la joie et la douleur, l'espérance ou la mélancolie, la pitié, la colère, l'amour, la tristesse qu'évoque un ouvrage de peinture, de sculpture, d'architecture,

de musique ou de poésie, soit par notre personnelle réaction, soit par la scène représentée, les événements relatés ou les sentiments témoignés, en un mot par le sujet, n'offrent rien de spécialement esthétique. Bien que pour le vulgaire ces sentiments forment le principal de l'œuvre d'art et qu'au vrai ils l'enrichissent, — si rien n'est plus décevant que « l'art pour l'art », c'est-à-dire isolé, — il est incontestable qu'ils ne la constituent pas. Autant alors qualifier d'artistiques, du moment qu'elles nous émeuvent, la dernière des chromolithographies, la plus plate des romances ou la plus inepte des complaintes. La beauté n'est pas là ; pas plus, en dépit de Tolstoï, qu'elle ne rehausse obligatoirement et comme de soi-même l'œuvre féconde ou morale. Le bien ni l'utile ne se confondent avec elle. Tout de même, un tableau, un édifice, une statue, un poème, un opéra peuvent nous faire beaucoup penser, exprimer une conception profonde de l'univers et n'être point beaux. L'art n'est pas la science ; il n'est pas non plus la philosophie. Aussi bien, ces sentiments accessoires, quand ils dominent dans une œuvre, surtout de parti pris, risquent d'étouffer parfois l'étincelle

de beauté qu'elle renferme. Il faut se défier de l'art moralisateur, tout autant que pornographique.

M. Lalo va plus loin. Il refuse le titre de sentiment proprement esthétique au plaisir d'art, sous prétexte qu'il se décompose en d'autres : d'admiration, de sympathie et d'activité. L'analyse est bonne. Oui, devant une belle œuvre nous éprouvons la joie d'admirer, nous goûtons la satisfaction de nous sentir en communion avec son auteur et avec son public, nous savourons le bien-être d'une activité plus allègre. Tout cela est exact. Ne demeure-t-il pas cependant, au fond du creuset, quelque chose en quoi consiste précisément le plaisir esthétique et qui ne se peut rencontrer que dans le mélange ou la synthèse de ces divers éléments? Effet tant que l'on voudra de la beauté sur le spectateur, n'est-il pas, par ailleurs, au début chez l'artiste?

Quoi qu'il en soit, voyons ce qui reste à M. Lalo pour en faire le principe du beau, le fond et l'essence même de l'art. Il reste la technique, c'est-à-dire l'ensemble des procédés matériels qu'emploient les artistes pour s'exprimer, et encore tel ou tel artiste dans son genre. Aussi

bien, il s'y arrête. Elle résume pour lui l'art et la beauté ; elle est la beauté même.

Il y a là beaucoup de vrai. Il était opportun de le rappeler. La technique est négligée, bien à tort, par la plupart des esthéticiens et, en particulier, par ceux de l'école sentimentaliste. Fatale omission ! Ils oublient, et quelques artistes à leur suite, qui se contentent de balbutiements informes, qu'il n'y a pas de chef-d'œuvre dont l'exécution ne soit parfaite ou, pour le moins, proche de la perfection. Que serait la *Joconde* sans le pinceau de Léonard, une fugue de Jean-Sébastien Bach sans son écriture ? Plus encore ; une œuvre d'art n'a d'existence extrinsèque que matérielle, dans les lignes, les sons, le modelé ou les couleurs qui l'incarnent. Il n'y a pas, sauf pour le créateur, d'art sans forme, d'art à l'état pur, d'art abstrait et spiritualisé, pourrait-on dire. Quand il veut livrer au public l'œuvre élaborée en son for intérieur, l'artiste est bien obligé de l'exécuter, de prendre son pinceau, son ébauchoir ou son crayon, en un mot de recourir au métier. La technique lui est indispensable pour se faire comprendre et être compris. Elle fait partie intégrante de son art. Aux mains d'un artiste original, elle en porte la

marque : elle en constitue la facture ou le style.

Est-elle, pour cela, le tout de l'art, son principe de beauté, — que dis-je? — la beauté même?

Je laisse la question de savoir comment, dans cette théorie, distinguer les beaux-arts des autres, car enfin les arts mécaniques ont une technique, eux aussi, puisqu'une locomotive est loin d'en être dépourvue. Il y a un art de faire des souliers. On me répondrait, je pense, que les beaux-arts ont pour fonction d'imiter la nature. Ce n'est pas rigoureusement vrai, témoin une symphonie. Et puis on ne voit guère comment, dans ces conditions, faire le départ entre les œuvres belles et celles qui ne le sont pas. — Quelle en sera la norme? — La perfection de l'exécution. — Mais par rapport à quoi? — La réussite. — On ne réussit qu'eu égard à un but. — Le tour de force. — Comment soutenir sérieusement, à moins qu'on ne soit emporté par l'esprit de système, que, « dans toute impression de beauté, la résistance que la matière et les circonstances de tout ordre opposent à une activité technique... est un des éléments les plus positifs de la valeur[1] »? Le sen-

1. Charles Lalo. *Les Sentiments esthétiques*, p. 221.

timent de la difficulté vaincue vient ajouter parfois, il est vrai, au plaisir esthétique, mais à titre accessoire seulement et non point principal, et encore pas toujours. Autant rayer de l'art toute une catégorie d'œuvres d'apparence particulièrement facile, toute la musique de Mozart par exemple. Il n'est pas obligé, pour être belle, qu'une œuvre trahisse l'effort, même heureux; qu'un poème sente l'huile, dirait Horace. Hormis les professionnels, au reste, qui s'en aperçoit? Si « produire une puissante sonorité en économisant les moyens d'action » est, d'après cette esthétique, « le plus grand triomphe d'un véritable symphoniste[1] », il n'y aurait que les gens de la partie qui fussent capables d'apprécier un ouvrage. — Nullement, proteste M. Lalo. La technique n'a aucun prix en soi. Elle ne vaut que par rapport au milieu, par sa conformité au goût d'une époque. Sa perfection est relative, dépendante d'une sorte d'impératif esthétique, d'impératif social en cours, qui lui sert d'étalon. Ce qui s'en rapproche est beau, laid tout le reste. Nul autre critérium. La contemplation esthétique devient une discipline.

1. Charles Lalo. *Les Sentiments esthétiques*, p. 198.

« la discipline du luxe » ou, en d'autres termes, de cette activité de jeu en quoi l'art consiste. — Fort bien. Ceci équivaut à soutenir, et M. Charles Lalo le déclare expressément, que tout « ce qui est nouveau est laid ». — Toute innovation en art n'est-elle pas mal accueillie? argue-t-il. « Nous trouvons tout naturel que les personnages d'un opéra viennent chanter leurs passions en vers et en mesure devant une rampe de lumière. Mais lorsque cette technique s'établit en Italie, dans les premières années du XVII[e] siècle, tous les littérateurs protestèrent contre le mauvais goût de l'opéra. » Ainsi, aux yeux de M. Lalo, la beauté est sociale uniquement. Le mérite d'une œuvre dépend du jugement qu'on porte, en fait, sur elle. Elle n'est belle qu'à condition d'être admirée. Tant qu'elle est demeurée enfouie dans la terre, la *Vénus de Milo* ne l'était pas. — De quoi alors dépend cette qualification? peut-on demander. — On ne sait, répond M. Lalo; ça ne se raisonne pas. La polyrythmie plaît aux Orientaux, tandis que la polyphonie leur déplaît. Pour les Européens, c'est l'inverse. A quoi cela tient-il? Il y a bien l'harmonie qui peut passer pour une nécessité de l'œuvre d'art. Chimère! L'harmonie esthé-

tique n'est, suivant notre auteur, ni mathématique, ni physiologique, ni psychique. Aux consonances, qui sont une harmonie physique, ne préférons-nous pas les dissonances qui sont le contraire? L'harmonie esthétique est, comme le reste, purement conventionnelle : l'impression que fait sur nous une technique qui est admise, disons « reçue ». En un mot, les conditions mêmes d'un art à un moment déterminé de son histoire demeurent, comme la beauté dont elles découlent, une affaire d'opinion, de consentement unanime, de goût public, une question de mode.

Comme la mode, d'ailleurs, la technique change. Toutefois, cette évolution ne s'opère pas, suivant M. Lalo, « par une série de fantaisies individuelles... imprévisibles et sans lois[1] ». Elle est nécessaire. Toute œuvre nouvelle jugée originale est un amalgame inédit, dans le sens de cette marche, des éléments fournis à l'artiste par l'état antérieur ou actuel de la technique. Il ne commande pas son œuvre, il est commandé par elle, c'est-à-dire par la société dont il est membre. La technique vit. Elle n'est pas une

1. Charles Lalo. *Les Sentiments esthétiques*, p. 214.

chose toute faite mais une chose qui se fait perpétuellement, indépendamment de l'artiste. Il n'en est pas l'ouvrier; il en est l'interprète. M. Lalo avoue, de fait, que « toute valeur esthétique bien établie dépend d'une juste proportion entre les éléments variables de l'évolution[1] ».

L'art et la beauté sont, au vrai, dans cette conception, les produits d'un rigoureux déterminisme sociologique. M. Lalo est fatalement conduit à cette conclusion pour avoir vidé, au début, l'œuvre d'art de toute substance.

* * *

M. Charles Lalo prive, en effet, l'œuvre d'art de tout contenu psychologique. L'art n'est, pour lui, qu'une technique, et rien d'autre. Aussi bien, son livre, qui n'est certes pas pour en donner le goût, m'apparaît comme la justification du mot célèbre de Pascal : « Quelle vanité que la peinture, qui attire l'admiration par la ressemblance des choses dont on n'admire point les originaux ! » Il ravale l'art au métier, l'artiste à l'artisan.

Ce dernier n'a de personnalité, pour M. Lalo,

1. Charles Lalo. *Les Sentiments esthétiques*, p. 216.

que son tour de main, d'originalité que la synthèse des différentes techniques qu'il amalgame. N'est-ce pas la nouveauté de ce dispositif, quand il se trouve correspondre au goût d'un temps par la plus grande partie de lui-même, que, à l'entendre, le public salue du nom de création ?

L'intellectualisme de M. Lalo est la cause de cette étroitesse. Consacré aux sentiments, son ouvrage les exclut de l'esthétique à titre de puissances originales, c'est-à-dire de sentiments véritables. Dans les sentiments esthétiques, comme dans les autres, il ne voit que de l'intelligence diluée, la partie mal éclairée de cette faculté, qu'il serait possible à un esprit avisé de réduire en éléments pleinement intelligibles, autrement dit intellectuels. De l'art, par conséquent, il est logiquement conduit à ne retenir que la matérialité ou la technique qui, seule, tombe directement et entièrement sous le magistère de l'intellect. Le sentiment du beau ne peut plus être, dès lors, que la reconnaissance, — obscure s'entend, — des procédés plastiques ou sonores communément admirés. « Ces sentiments techniques (auxquels il réduit celui du beau) ne sont, écrit-il, que la forme confuse que revêtent à la longue des idées qui pour-

raient fort bien être claires[1]. » La beauté devient, entre ses mains, tout intellectuelle et relative, sans fondement d'aucune sorte, ni conditions fixes. Greffé sur la sociologie, l'intellectualisme de M. Lalo verse en plein dans le relativisme social. Il n'admet comme sentiment esthétique qu'une vague pensée collective de la technique qui sied à un moment donné, aussi variable, du reste, et dénuée de raison que la forme des chapeaux et des robes.

On ne peut donner plus piètre idée de l'impression que produit l'œuvre d'art, de son prestige et de son charme, et, pour tout dire, de sa beauté.

Tout extérieure et matérielle, mécanique pourrait-on dire, cette théorie ne fait aucune place, non pas même au sentiment, mais à la psychologie dans la création esthétique. Aussi bien, elle néglige d'envisager l'œuvre d'art à ce point de vue. C'est peut-être son plus grave défaut et, à mon sens, ce qui lui permet cette gageure, je devrais dire cette hérésie, de ne faire nulle part intervenir l'émotion.

Si l'on considère, en effet, la genèse de l'œuvre

1. Charles Lalo. *Les Sentiments esthétiques*, p. 262.

d'art, on découvre, tout d'abord, que la technique est la traduction extérieure d'une forme interne qui préexiste dans la conscience de l'artiste et qui, au vrai, dirige sa main, quand il s'avise de la manifester aux autres. Moyen d'expression, la technique est l'ensemble des procédés de fixation sur la toile, sur le papier ou dans la glaise, de ses images visuelles, sonores ou tactiles. Bien qu'elle ne se réduise pas toujours au métier, c'est-à-dire à une série de recettes prévues d'avance; qu'elle puisse devenir personnelle et, au delà d'un certain degré d'habileté, se confondre avec les images qu'elle incarne au point de réagir sur elles et, plus encore, d'être ces images mêmes rendues sensibles à tous, extériorisées pour ainsi dire, matérialisées au vrai, — ce qui permet à M. Lalo, puisqu'on l'y peut retrouver, d'y réduire l'art tout entier, — la technique, à elle seule, n'explique rien. Coûte que coûte, la nécessité s'impose de faire appel à quelque chose de plus profond : à l'imagination de l'artiste, à l'imagination créatrice. Tout intérieure qu'elle est, celle-ci, sans doute, ne va pas elle-même sans la forme. Qu'est-ce qu'une idée de peintre sans couleurs, une idée de sculpteur sans reliefs, une idée de musicien dénuée de

sonorités, tout au moins imaginaires? Moins que rien. Privée de figure, fût-ce dans l'esprit de qui la conçoit, une idée est dépourvue de valeur esthétique. C'est incontestable, mais cela ne signifie point que ces images s'assemblent toutes seules, mécaniquement, en quelque sorte, dans l'imagination du peintre, du musicien, du sculpteur, de l'architecte ou du poète. Sous la dépendance de l'activité psychique dont elles gardent l'empreinte, elles réclament un branle initial, une mise en marche, une impulsion, quelque chose autour de quoi elles cristallisent et qui les assemble, tout de même qu'elles l'expriment, je veux dire une émotion, s'il n'y a rien d'actif qui ne relève, en fin de compte, de la sensibilité.

Il semble bien en aller ainsi. Pour produire, tout artiste a besoin d'être ému par le spectacle du monde extérieur ou la magie du monde interne. Qu'est-ce que le transport du musicien, l'inspiration du poète, sinon cette émotion? Sans elle, leur imagination demeure inerte. Émotion de sympathie, qui fait, littéralement, communiquer l'artiste avec ce qui l'entoure, avec les autres ou encore avec lui-même, — avec ce qu'il y a de plus secret en lui, — il est, en vérité, celui qui voit, celui

qui sent, celui à qui les choses apparaissent ce qu'elles sont. Oui, l'art est la vie, la vie profonde connue et dévoilée. Les sentimentalistes ont raison. Point d'esthétique sans émotion, point d'art sans sympathie.

Mais il n'est pas que cela, et les sentimentalistes ont tort de vouloir l'y borner. La sympathie esthétique n'est pleinement consciente de la nature que pour écarter l'écran des préjugés, des intérêts, des erreurs et des partis pris, qui, dans l'ordinaire, s'interposent entre elle et nous, au point d'en obscurcir la vue, d'en masquer et, au besoin, d'en maquiller l'aspect véritable. De cet aspect, la sympathie esthétique n'est révélatrice que pour être contemplative au début. Il ne s'agit pas là d'une sympathie quelconque : elle ne tend pas à secourir. De fait, afin de la ressentir, il est indispensable que l'artiste prenne une attitude désintéressée, « l'attitude artiste ». comme on dit; qu'il se détache, en somme, des préoccupations personnelles ou altruistes qui, dans la vie de tous les jours, viennent assaillir ses sens et conseiller sa conduite.

Ceci n'est pas encore assez. L'artiste est celui dont l'imagination s'ébranle au spectacle offert.

celui qui mêle sa rêverie, c'est-à-dire son activité la plus individuelle, à celles-là mêmes qu'il pénètre, pour en composer — par jeu, uniquement pour le plaisir, — un tout imaginaire où ces éléments hétérogènes se mêlent et se combinent en cette synthèse ineffable qu'est l'œuvre d'art, conçue d'abord, exécutée ensuite. Qu'il la garde, d'ailleurs, pour soi tout seul ou qu'il y fasse participer les autres en lui donnant un corps, n'est artiste que celui chez qui la sympathie esthétique déclanche cette activité de rêve, génératrice, à son tour, d'une construction imaginative, qui tend d'elle-même à se traduire au dehors par le moyen d'une technique appropriée à sa nature. Signe d'élection! l'activité esthétique est à elle-même sa propre fin et son immédiate raison d'être. A la lettre, elle jouit de ce qu'elle dépense. Ne s'achève-t-elle pas en une impression de joie qui, intimement mêlée à l'activité psychique d'où naît l'œuvre d'art, s'unit étroitement, au point de s'identifier à elle, au sursaut de sympathie purement contemplative qui est à l'origine? Tout cela, qui est singulièrement complexe dans son unité et auquel peuvent venir s'adjoindre des sentiments étrangers, — moraux et immoraux,

religieux, intellectuels ou sociaux, — forme le sentiment du beau : l'émotion esthétique.

Émotion particulière et distincte, créatrice des œuvres d'art, elle est ce sans quoi il n'y a pas d'art, point de beauté par conséquent. Aussi bien, préface à la beauté, tant que l'on voudra, par ses qualités d'ordre, de finalité et d'harmonie, la nature, pour en être privée, n'est point belle au sens exact des mots. L'art — *homo additus naturæ* — l'art seul est beau. Il est beau par l'émotion esthétique qu'il renferme et qu'il propage.

Sans contredit, l'artiste ne peut communiquer son émoi que par l'intermédiaire de la technique, en recourant à elle. L'œuvre d'art n'a d'existence extérieure que matérialisée, figée, pour ainsi dire, sur le papier, sur la toile, dans le marbre ou dans la pierre. Aux chefs-d'œuvre inexprimés, la destinée de demeurer éternellement ignorés. Encore faut-il que l'exécution ne soit pas trop inférieure à la conception, qu'elle ne la trahisse pas outre mesure! Une œuvre n'est belle, socialement, qu'à ce prix.

Il n'en reste pas moins qu'une œuvre d'art ne vaut jamais que par l'émotion esthétique qu'elle traduit. Elle vaut tout juste ce que vaut cette

émotion. Cela se comprend, du reste, si sa beauté, autrement dit l'émotion esthétique qu'elle soulève, est, répartie et partagée, l'émotion même dont elle sourde. Également parfaits, techniquement parlant, un tableau de Rembrandt ne diffère-t-il pas d'un tableau de Boilly, une symphonie de Beethoven d'une symphonie de Mendelssohn par l'intensité, la profondeur, la richesse et l'originalité du sentiment esthétique qu'ils provoquent et, par conséquent, contiennent? M. Lalo a beau dire qu'un violoniste n'est pas supérieur à un autre, parce qu'il met « plus d'âme » dans son chant, mais parce qu'il observe mieux les nuances; il observe mieux les nuances, précisément, parce qu'il a « plus d'âme », parce qu'il sent davantage, tout au moins le maître qu'il interprète, ce qui lui permet de s'identifier plus complètement à son inspiration et, par suite, aux inflexions mêmes de la mélodie. S'il n'y a pas, en art, de fond sans forme, jusque dans la pensée de l'artiste, il n'y a pas mieux de forme sans fond, de forme sans émotion, sans émotion esthétique, d'expression sans quelque chose à exprimer. En art, le fond et la forme sont indissolublement liés. A vouloir cultiver l'un sans l'autre, on les ruine et il

s'effondre, soit qu'on se perde dans le vague, soit qu'on se livre au métier ou à l'industrie. Telle qu'un vêtement qui trahit les formes du corps qu'il épouse, la technique n'est point belle indépendamment de la beauté intérieure qu'elle révèle et qui l'anime. Tout de même, semblable au corps qui doit son modelé aux muscles et aux os qui le soutiennent, cette beauté intérieure ne va pas, à son tour, sans l'émotion esthétique qu'elle revêt et avec quoi elle se confond.

Quand bien même toute technique serait arbitraire, — elle l'est jusqu'à un certain point pour la poésie — la beauté de l'art n'en serait pas davantage conventionnelle. Canal ou véhicule, la technique n'en manifesterait pas moins des sentiments, comme les mots des idées. Celles-ci sont-elles sociales uniquement qui changent de signes avec les latitudes? Artificiels tant que l'on voudra dans leur expression, les sentiments et particulièrement le sentiment esthétique, que la technique artistique est chargée de rendre, sont bien naturels et réels. Une œuvre belle ne l'est pas simplement par mode, pour son milieu, mais bien parce qu'elle porte en elle les caractères mêmes de la beauté. Sans cela pourrions-nous admirer

et seulement comprendre les tragédies d'Eschyle, les estampes d'Outamaro? Une œuvre d'art peut être méconnue, oubliée, vilipendée, honnie, — si elle ne correspond pas au goût du jour, — elle n'en renferme pas moins, telle une essence de prix, un délicieux parfum, toujours prêt à ravir qui sera capable de l'apprécier, ce qui, avec quelque formation du goût, appartient à tout homme. Aussi bien, sous la diversité des formes, il est possible de discerner la beauté où qu'elle soit, c'est-à-dire l'émotion esthétique, l'émotion humaine qui se retrouve partout et toujours, malgré la variété des apparences, identique en son fond, sur l'andouiller du renne, le mastabah égyptien, dans le palais de la Renaissance, le lied de Schubert, une fresque de Michel-Ange ou un tableautin de Gérard Dow. Social ou privé, un style, d'ailleurs, est toujours original à quelque degré; à moins de se réduire au pastiche, il n'est jamais complètement factice. Ressemblât-il à un autre, il n'est d'une époque, comme d'un homme, ainsi qu'une langue d'un pays, — ne nous y trompons pas — que pour rendre, avec l'émotion esthétique, les sentiments de cette époque ou de cet homme et, le plus souvent, tous les deux à la fois.

LA VÉRITÉ DE LA MORALE

Fr. Paulhan. *La Morale de l'Ironie* (Alcan).

Cf. Fr. Paulhan. *L'Activité mentale et les éléments de l'esprit*; *Les Types intellectuels : Esprits logiques et esprits faux*; *Les Mensonges du caractère*; *Le Mensonge de l'art* (Alcan). — Jules de Gaultier. *Le Bovarysme* (*Mercure de France*). — Max Nordau. *Les Mensonges conventionnels de notre civilisation*. — Duprat. *Le Mensonge*. — Tarde. *L'opposition universelle*. — André Joussain. *Le Fondement psychologique de la morale* (Alcan).

CHAPITRE VII

LA VÉRITÉ DE LA MORALE

M. Frédéric Paulhan est un esprit essentiellement paradoxal, paradoxal par tempérament. Analyste subtil de l'esprit humain, il se plut à dissoudre les sensations, perceptions, désirs, volitions et idées en leurs éléments et ceux-ci, à leur tour, en éléments plus simples. Cette sorte d'atomisme psychique le conduisit à considérer les différentes synthèses par où se traduit notre activité mentale comme autant de victoires des éléments les plus forts sur les plus faibles, qu'ils masquent mais ne suppriment pas. De là, à ne voir dans la vie de l'âme qu'une contradiction perpétuelle, un incessant mensonge, il n'y avait pas loin. La distance fut vite franchie. Le mensonge devint ainsi la clef de voûte d'un ingénieux système, l'explication

unique, suivant M. Paulhan, de l'activité universelle.

De fait, M. Paulhan voit du mensonge partout. Il en voit, bien entendu, puisque là est son point de départ et sa découverte, dans notre vie mentale. N'est-elle pas faite d'une série de négations ou d'inhibitions systématiques? Qu'est d'autre la volonté qu'un désir qui l'emporte sur les autres? Et qu'est-ce que la personnalité sinon le produit d'un refoulement continu d'instincts, d'appétits et de tendances qui grouillent au fond de nous, étouffés ordinairement par la maîtrise de soi et qui ne demanderaient qu'à se développer? « L'homme le plus vertueux, écrit Renan, ne peut empêcher que dans les profondeurs de son organisation des millions de créatures rudimentaires ne crient : *Nous voulons vivre.* » La vertu, comme le recommande l'*Évangile* qui nous enjoint de « mourir à nous-même », n'est-elle pas le fruit de sacrifices indéfiniment répétés? On le vérifie aux désagrégations de la personnalité qu'entraîne, chez les hystériques, l'absence de « retenue », au sens littéral du mot. Une sensation elle-même n'attire l'attention qu'en « réduisant », si je puis dire, les sensations concurrentes qu'elle efface.

Produit de la contradiction et, partant, du mensonge, la personne, du fait que nous vivons en société, n'a rien de plus pressé que de mentir à elle-même et aux autres. Il faut suivre M. Paulhan dans la remarquable analyse qu'il institue des *Mensonges du Caractère*. A tous moments, en vérité, nous dissimulons ou faisons paraître des opinions, des sentiments qui ne sont pas nôtres. Et ceci n'est rien encore. La plupart d'entre nous jouent un rôle, ainsi que l'indique, par parenthèse, l'étymologie du mot personne, *persona*, qui signifie *masque*. Combien endossent un caractère comme une défroque! Faibles, nous nous répandons en airs de bravoure; braves, nous cachons notre courage. Rebelles à toute émotion, nous prenons l'attitude de la sensibilité; émotifs à l'excès, celle de l'indifférence. Orgueilleux, nous feignons la modestie; modestes, l'orgueil. Le nombre n'est pas grand des hommes et des femmes pleinement sincères, non seulement vis-à-vis des autres, mais vis-à-vis d'eux-mêmes. Car nous ne fardons pas notre caractère uniquement pour autrui; nous nous maquillons à nos propres yeux. Nous parons, atténuons ou amplifions nos actes jusque dans notre for intérieur.

Nous nous attribuons soit des vertus, soit des tares, que nous n'avons pas, s'il est vrai qu'à côté des malades du scrupule le vice compte aussi ses fanfarons. Certains, à l'image de *Tartarin*, vont même jusqu'à se faire intérieurement honneur d'actions d'éclat qu'ils n'ont pas accomplies, de nobles résolutions qu'ils n'ont pas prises ou à se déchirer de crimes qu'ils n'ont pas commis. Ceux-ci sont à la limite où l'on devient dupe de ses propres mensonges. Ce n'est pas un leurre. A force de mentir à nous-mêmes, d'abord pour mentir aux autres, puis par habitude, nous tombons victimes de nos faux-semblants. Ils ne sont pas rares ceux qui s'illusionnent sur eux-mêmes au point de se croire tout à fait autres qu'ils ne sont en réalité. Il y a des gens qui se trompent à leur sujet le plus sincèrement du monde jusqu'à se croire, quand ce n'est pas l'inverse, des foudres de guerre alors qu'ils sont plus poltrons que des lièvres ou travailleurs qui passent leur vie à ne rien faire. Le *Bovarysme*, qu'a si bien dénommé M. Jules de Gaultier, en baptisant du nom de l'héroïne de Flaubert la faculté qu'elle a de s'égarer au plus haut point sur elle-même, n'est pas autre chose. Le mensonge,

d'abord instinct de défense individuelle ou désir de conformisme social, ne tarde pas à s'implanter en nous, comme la politesse que, vous pensez bien, M. Paulhan taxe, en passant, d'hypocrisie.

En si beau chemin, avec les dons de psychologue et de logicien à outrance qui le caractérisent, il n'y avait guère de chance pour que M. Paulhan s'arrêtât. Effectivement, il ne s'est point arrêté. Abordant l'étude de la société ou, plus exactement, des manifestations sociales de l'humaine activité, il devait y trouver un admirable champ d'épreuve à ses théories, à commencer par les beaux-arts. Toute œuvre de musique, de peinture et de sculpture est une fiction, comme telle, argue-t-il, en contradiction avec le réel, donc un mensonge. Aussi a-t-il bien soin d'intituler le livre étincelant qu'il lui consacre *Le Mensonge de l'Art*. Après l'esthétique, la morale a son tour. Dans un livre non moins suggestif, qu'il appelle *Morale de l'ironie* à cause de l'attitude qu'il assure — avec raison, étant admises ses théories, — être la seule convenable en face des prescriptions de l'éthique, il insiste sur les contradictions et, par suite, les mensonges qu'ordonne la morale; il insiste avec joie.

*
* *

Pour M. Paulhan, la morale est un mensonge collectif. Les devoirs qu'elle prescrit sont autant de mensonges particuliers que la société impose à l'individu dans l'intérêt général, contrairement à ses tendances, à ses instincts, à ses désirs les plus chers et les plus profonds. La morale, à l'en croire, n'est qu'une vaste duperie d'origine sociale, qui nous invite à sacrifier notre bonheur à celui de tous. Alors même qu'elle semble le plus s'intéresser à nous, — quand elle stipule, par exemple, des devoirs envers nous-mêmes, comme de ne pas nous alcooliser, — elle n'a en vue que la santé du groupe. A plus forte raison, les idées de vertu, de responsabilité, de mérite ou de démérite, sont-elles autant de procédés fallacieux pour nous induire en erreur. Vains mensonges! L'autorité qu'on leur attribue n'est que pour voiler leur faiblesse. Il n'en va pas autrement de la noblesse qu'on leur accorde, de la grandeur qu'on leur reconnaît, des louanges dont on accable les héros. M. Paulhan les compare à ces fleurs dont on couvrait jadis les victimes destinées

au sacrifice. Encore ne sont-elles pas naturelles! « Les fleurs de la morale, sans vraies couleurs et sans parfum, remarque-t-il non sans mélancolie, ont trop souvent rappelé les couronnes d'immortelles en plâtre peint dont on pare les tombeaux[1]. » Aussi bien, il n'est pas de subterfuge dont la morale ne s'ingénie pour nous surprendre et faire tomber en ses pièges. Elle nous prend par les sentiments, jusqu'à nous doter d'une sorte d'instinct social qui nous pousse à nous immoler. « Les autres qui sont en nous, constate notre auteur, nous font agir dans le sens de leurs désirs et contrairement aux nôtres, contrairement, au moins, à ce que seraient les nôtres, si les autres n'étaient pas en nous[2]. » Pour nous tromper plus sûrement, elle fait, enfin, reluire à nos yeux extasiés les brillants mirages des philosophies. C'est tantôt la majesté de la loi morale, « qui doit être obéie par respect pour elle[3] », tantôt l'optimisme béat de ces moralistes qui osent enseigner que « la vertu finit toujours par être récompensée et le vice puni ». Mais, comme pour quiconque a

1. Fr. Paulhan. *La Morale de l'ironie,* p. 72.
2. *Ibid., id.*, p. 15.
3. Cf. Kant. *Critique de la raison pratique.*

les yeux un peu ouverts, les choses sont manifestement fort éloignées de confirmer ces aphorismes, la morale recourt aux religions et à leurs promesses d'une vie future, où elles ont beau jeu à situer l'avènement d'une justice intégrale. Fictions que tout cela!

Mensongère dans sa nature et dans ses procédés, la morale ne fait que nous inciter à mentir. Nous mentons alors que nous sommes vertueux, puisque nous entrons en contradiction avec nous-mêmes; nous mentons quand nous ne le sommes pas, car nous feignons de l'être. Notre sincérité même est trompeuse. « Les personnes qui prétendent à la franchise complète, observe M. Paulhan, simulent pour elles-mêmes et pour les autres, et se montrent ainsi un peu plus hypocrites qu'elles ne seraient obligées de l'être[1]. » Non seulement, du fait de la morale, nous mentons à nous-mêmes et aux autres, mais nous adoptons encore des opinions préconçues qui sont des mensonges convenus. Nous vivons et serions choqués de ne pas vivre sous leur empire, bien qu'au fond ils ne trompent personne. « Comme Junon avait des

1. Fr. Paulhan. *Les Mensonges du caractère*, p. 17.

yeux de vache, dit M. Paulhan, ainsi un magistrat est intègre, un officier est brave, un père est respectable. Quant à la mère, elle est sacrée[1]. » N'est-ce pas, le plus souvent, au nom de la justice, de la civilisation et du progrès, quand ce n'est pas au nom de la charité, que nous envahissons, exploitons, dépouillons et tuons les races inférieures?

Mensongère, la morale l'est à son propre égard, ainsi qu'en témoignent ce que M. Paulhan appelle les « immoralités de la morale », c'est-à-dire ses contradictions, les conflits d'obligations qui la divisent et nous divisent. Aux devoirs du citoyen s'oppose le devoir du médecin ou du notaire, voire celui du père de famille à celui du soldat. Autant de mensonges intestins de la morale qui viennent se greffer sur le mensonge initial qui la constitue, ceux qui la soutiennent et ceux qu'elle provoque.

*
* *

Cette conception de l'éthique, très ingénieuse et curieuse, semblerait devoir beaucoup au sociologisme de MM. Durkheim et Lévy-Bruhl, qui

1. Fr. Paulhan. *La Morale de l'ironie*, p. 31.

assignent une origine sociale et, par suite, plus ou moins conventionnelle — de convention tacite, ne l'oublions pas, — à la loi morale, si elle n'était dans la logique rigoureuse des idées de M. Paulhan. Et nous avons noté que M. Paulhan est un logicien implacable. Il découvre un mensonge dans la morale, comme il en découvre un dans l'art et jusque dans la science, qui n'est qu'une hiérarchie de symboles laissant de côté, de l'aveu de M. Henri Poincaré, non seulement l'intime mais la plus grande portion des phénomènes. Ne voit-il pas un mensonge dans la réalité même? La morale ne pouvait échapper au sort commun.

Du moins, les raisons qu'il en donne sont-elles intéressantes et fondées sur des remarques vraies, si j'ose m'exprimer ainsi avec un tel théoricien du mensonge. Il est incontestable que la morale donne lieu à beaucoup de simulacres, ne serait-ce que de la part de ceux dont l'hypocrisie, selon La Rochefoucauld, est un hommage que leur vice rend à la vertu. Que de trompeuses apparences, hélas! de moralité dans le monde. Que d'honnêtetés, de bontés, de générosités, de franchises feintes! La race des *Tartuffe* n'est pas près de s'éteindre, tartuffes éhontés de la piété ou de l'honneur. La poli-

tesse n'est, le plus fréquemment, qu'un décor qui ne correspond en l'âme à aucun sentiment de respect ou d'estime réciproques. Il en va de même des principales lois morales. On feint de s'incliner, on feint de croire que les autres s'inclinent, alors que la plupart s'en affranchissent. C'est le cas des règles les plus élémentaires de la morale sexuelle. Nombreux les adultères qui se couvrent de la plus stricte, quand ce n'est pas de la plus religieuse respectabilité! Pareillement, les grands mots de patrie, d'honneur, de famille, de dévouement, d'humanité ne sont pour beaucoup qu'une façade derrière laquelle c'est le vide. La morale, par ailleurs, ou ce qui passe couramment pour tel, comprend pas mal de conventions, de préjugés, de partis pris que, bien à tort il est vrai, on lui fait assumer. N'en est-il pas ainsi de certains usages de civilité ou de pudeur mal placés, qui nous font plier ou jeter les hauts cris devant ce qui ne mérite « ni cet excès d'honneur ni cette indignité »? *A fortiori*, la société est-elle toute remplie et, pour ainsi dire, tissée de conventions, de mensonges, dont personne n'est dupe, mais que tout le monde a l'air de respecter. La civilisation ne consiste-t-elle pas, pour partie,

à paraître ce qu'on n'est pas et à ne pas paraître ce qu'on est?

En dépit de la justesse des aperçus sur lesquels M. Paulhan a édifié sa thèse, il n'en reste pas moins, à mon sens, que celle-ci est erronée, qui soutient que la morale et la vertu sont de nature des conventions. Que ne se contente-t-il de dire qu'on en peut arborer l'image en y manquant! Outre qu'il ne faut pas confondre avec les préceptes moraux maints usages et coutumes, tels que les rites mondains, qui demeurent sous l'empire de la mode, la morale a son fondement dans la nature humaine et, à ce titre seulement, — en tant que composée d'individus — dans la nature des sociétés. Ne nous y trompons pas. Avant d'être d'origine sociale, la morale est d'origine psychologique. Elle n'est sociale que pour être psychologique au début, résulter, à son deuxième stade, si je puis dire, des relations inter-mentales, qui s'établissent nécessairement dans toute société entre les unités psychiques dont elle est formée. M. Paulhan n'a pas pris garde, — tandis que M. André Joussain y insiste dans le livre qu'il consacre au *Fondement psychologique de la morale*, — qu'elle a, avant tout, sa raison d'être dans

l'âme humaine, qui n'est pas uniquement « fille de la Cité ». Aussi bien, cette méconnaissance — sans compter qu'elle le condamne à ignorer, comme tous les sociologues, que nous avons des devoirs envers nous-mêmes, abstraction faite de la collectivité, — conduit M. Paulhan à n'accorder à la morale qu'une base fragile, toute factice et mensongère, une valeur d'opinion. Néanmoins, elle n'est pas, pour lui, tellement affaire de mode, à l'instar de la silhouette des chapeaux et des robes, qu'elle soit sevrée de toute direction. Il répète, à plusieurs reprises, qu'elle tend à une systématisation croissante, à l'harmonie absolue des activités. Bien mieux ; il ne s'interdit pas dans un chapitre de traiter des « immoralités de la morale », autrement dit de ses déviations, preuve péremptoire, ce me semble, de la légitimité qu'il lui reconnaît en certaines de ses exigences, tout au moins par rapport aux sociétés. Du coup, il fait rentrer dans la spéculation morale, avec la notion de valeur, celle de vérité, du point de vue non seulement social, mais individuel et psychologique, si — on ne saurait trop le redire — il n'y a rien de social qu'issu de l'individu et rien d'individuel qui ne relève de la conscience. Qualifier d'immo-

rale, par exemple, la coutume des *skopzis* de se mutiler, n'est-ce pas, finalement, l'accuser d'erreur, donc admettre une vérité, eu égard à la prospérité des sociétés et, en dernière analyse, des individus, que cet usage contrarie? C'est avouer implicitement — nul ne me démentira — qu'il y a une fausse et une vraie morale, en contradiction ou en accord avec les lois du progrès social et humain, de quelque façon qu'on l'envisage. C'est reconnaître, en fin de compte, que la morale est l'ensemble des conditions nécessaires à ce progrès, conditions qui dépendent elles-mêmes des lois de notre activité consciente ou, plus exactement, de son devenir. Qui que nous soyons, nous portons en nous un idéal de conduite qui se propose ou s'impose à notre volonté. Suivant qu'il est plus ou moins d'accord avec notre nature intime et celle de l'homme en général, il peut être classé idéal ou chimère. Chimère chez *Madame Bovary*, il est idéal véritable chez un saint Vincent de Paul précisément parce que, tandis qu'il loge en la superficie de l'âme dans l'imagination exaltée de la romanesque bourgeoise et ne dispose chez elle d'aucune universalité, il sourd des profondeurs psychiques du

saint et, en quelque sorte, de son « humanité ». En concordance avec ce qu'il y a d'identique en chacun de nous aux aspirations fondamentales des autres hommes et, par suite, en conformité avec les lois mêmes de leur développement, réunis ou isolés, il est « idéal moral ». Les moyens ou conditions de sa réalisation forment la série de nos devoirs, devoirs individuels et devoirs sociaux; les derniers ayant, au terme, leur origine, leur point d'application et leur raison d'être dans l'individu, c'est-à-dire dans sa conscience. Voilà ce que postule, quoi qu'il en ait, le livre de M. Paulhan et qui va directement contre sa thèse, à savoir que la morale est purement sociale et artificielle.

Je sais bien que M. Paulhan répliquera que, pour avoir une origine psychologiquement individuelle, la morale n'en serait pas moins un mensonge, puisque l'idéal en fonction de quoi nous disons qu'elle existe en est un. C'est bien là sa pensée. Pour lui, l'harmonie vers quoi la morale nous achemine est d'autant plus mensongère qu'elle détruirait la nature, en contredisant la contradiction dont elle vit. Mensonge, pour ainsi dire à la seconde puissance, l'idéal moral ment, d'après

notre auteur, à la loi du mensonge qui gouverne la réalité. Il en est la négation ; réalisé, si l'on peut s'exprimer ainsi, il en serait la ruine. « L'existence comme l'art, affirme aussi bien M. Paulhan, tend vers sa destruction à mesure qu'elle réalise l'harmonie vers laquelle elle marche. » Avec l'idéal moral apparaît, ainsi, l'ultime mensonge.

Ici, il faut s'entendre. Le système entier de M. Paulhan repose sur le mensonge. Mais qu'entend-il par ce terme qu'il détourne audacieusement de sa signification habituelle? Mentir, c'est proprement tromper autrui ou soi-même, plus ou moins intentionnellement sans doute, mais toujours avec intention. Celui qui s'illusionne, inconsciemment, sur son caractère ne ment pas plus que celui qui garde la réserve ou se refuse à révéler un secret. Pas plus que l'acte de volonté qui exclut tous les partis sauf un, l'art ne ment. Qui veut-on tromper là-dedans? Prétendre avec M. Paulhan que Desdémone ment, sous prétexte que nous ne sommes pas « bien sûrs que sa sympathie pour Cassio ne se transforme jamais et qu'elle ne se lassera pas un jour de son beau nègre[1] », c'est étrangement abuser du sens des

1. Fr. Paulhan. *Les Mensonges du caractère*, p. 248.

mots. Insinuer que peut-être elle a « simulé la fidélité de manière à tromper Shakespeare[1] » en personne, c'est verser de plein gré dans le paradoxe. Non seulement, à entendre M. Paulhan, nous mentirions chaque fois qu'on se trompe à notre propos sans que nous y soyons pour rien, mais toutes les fois que nous ne nous manifestons pas intégralement dans notre infinie complexité, c'est-à-dire toujours, puisqu'il nous est bien impossible de nous découvrir à tout moment et même de nous connaître dans notre plénitude. Bien plus! M. Paulhan n'hésiste pas à affirmer que toute contradiction, toute opposition d'éléments ou de synthèses psychiques; puis, que toute opposition, quelle qu'elle soit, est un mensonge, — ce qui explique comment, trouvant la contradiction au cœur même de l'être, il a pu soutenir, grâce à l'ambiguïté des termes, que tout est mensonge. Rien n'est plus spécieux, contradiction n'étant pas tromperie.

Il résulte, en tout cas, de ces précisions qu'on ne saurait traiter l'idéal de mensonger, mais d'illusoire. Ainsi M. Paulhan rejoint M. Jules de

1. Fr. Paulhan. *Les Mensonges du caractère*, p. 248.

Gaultier. Pour M. Jules de Gaultier, l'idéal est ce qu'il doit être, en somme; pour M. Paulhan : la faculté, que possède *Madame Bovary*, non pas de tromper, mais de se voir et de voir les choses et les autres différents de ce qu'ils sont. Pour M. Jules de Gaultier, comme cela arriverait à M. Paulhan si on le poussait dans ses derniers retranchements, ce pouvoir ne repose sur rien d'autre que sur le sol mouvant de l'illusion renchérissant incessamment sur elle-même pour le vain plaisir de se contempler. M. Paulhan n'accorde-t-il pas que le réel est fait de contradictions, c'est-à-dire, en son langage, de mensonges ou, plus exactement, de fictions semblables à celles qui s'imposent à cette soi-disant réalité sous forme d'idéal et d'où elle sort? M. Paulhan, en approfondissant son système, devrait rencontrer les conclusions de M. Jules de Gaultier qui fait de l'illusion le principe et le ressort — que dis-je? — la trame même du monde. Il aboutirait, comme lui, à la fiction universelle, à la négation de toute vérité objective. N'a-t-il pas déjà donné comme terme au progrès l'évanescence finale? Qu'elle parvienne à ses fins, c'est-à-dire à l'harmonie absolue, la moralité arriverait,

dit-il, « à ce terme de l'existence où l'existence ayant atteint son but, à son tour se supprimerait elle-même », en supprimant, par une dernière fiction, avec la contradiction, la fiction ou, comme il dit, le mensonge auquel nous devons l'existence.

En somme, tout est fiction, y compris, par conséquent, l'idéal moral : voilà le principe latent qui circule dans l'œuvre de M. Paulhan et dont s'inspire son éthique. Or, rien n'est moins prouvé. Rien n'est plus improbable, s'il est vrai qu'il n'y a pas de négation sans affirmation, pas d'opposition sans termes positifs, pas de lutte sans êtres, pas de mensonge sans vérité, pas de fiction sans réalité. Du reste, quand il y a victoire d'un terme sur l'autre, cette victoire est bien une affirmation. Sans compter que la lutte peut fort bien s'achever et s'achève souvent, ainsi que l'observe M. Paulhan lui-même, dans la synthèse, l'association et l'harmonie. La coopération n'est pas moins réelle que le combat. Elle ne suppose pas, au reste, ainsi que l'a très judicieusement fait remarquer Tarde, des éléments contradictoires, mais simplement différents. L'harmonie parfaite, qui exclut la contradiction, ne bannit pas la diversité; elle

en procède. Il importe de ne point la confondre avec l'unité ou identité. Quant à la variété, elle n'engendre pas seulement la guerre, mais l'amour, l'union pour une fin supérieure. L'harmonie absolue, l'accord complet avec nous-mêmes et avec les autres, que nous fait entrevoir la morale et vers quoi nous aspirons, n'est pas plus une chimère que l'idéal qu'elle nous propose. Issu des profondeurs du réel qu'est notre vie consciente, — la seule réalité que nous connaissions directement et dont nous soyons sûrs, — l'idéal moral en est, pour ainsi dire, la quintessence, ce qu'il y a de meilleur et de plus vrai en nous. Il manifeste de nous-mêmes, avec éclat, ce que nous ne tendons à être qu'en l'étant déjà obscurément.

Aussi, la morale ne mérite pas d'être envisagée de haut, avec cette ironie dans la soumission que recommande et que ne peut pas ne pas recommander M. Paulhan. Nous lui devons le respect. Pour élégante, d'ailleurs, que soit l'attitude ironique, elle ne tarderait pas, chez la plupart, — non chez tous — à ruiner, avec la conviction, l'obéissance à la loi morale. On ne tend que déjà trop à s'y soustraire. L'ironie, comme le scepticisme,

est un redoutable dissolvant. Après la théorie, il s'attaque à la pratique, d'autant plus aisément en morale qu'il s'agit bien moins de spéculation pure que d'une théorie de la pratique. Il ne faut pas jouer avec ces choses. Ce n'est pas à dire que nous devions nous considérer comme des pontifes pour être tout simplement d'honnêtes gens et, serions-nous des saints, avoir la morgue de nos qualités. Non, M. Paulhan n'a pas tout à fait tort. Soyons modestes; ayons le sourire, si j'ose m'exprimer ainsi. Ne nous considérons pas comme parfaits, ce qui est une manière assurée de ne pas l'être. Ne soyons pas vertueux avec raideur. Ayons toujours soin de rapprocher ce que nous avons fait de ce que nous aurions pu faire; sourions alors de la faiblesse de nos efforts. Même lorsque nous nous donnons beaucoup de mal, soyons au-dessus de la peine que nous prenons. Dépassons notre vertu pour la juger à sa valeur. Le grand savant et le vrai artiste ne savent-ils pas, tout en s'y acharnant, estimer leur science ou leur art et, parfois, douter de leur mérite? Je ne sais pourquoi, il me semble que la sainteté est gaie, de la gaieté d'une conscience satisfaite assurément, mais non rassasiée, qui reste convaincue

du peu qu'elle a fait en comparaison de ce qui reste à faire et qu'elle se promet d'entreprendre. Défions-nous des vertus moroses; elles risquent fort de n'être que des demi-vertus. Sourions d'autant plus volontiers que la morale est toujours en voie de progrès, tout au moins dans ses applications. Que penser des magistrats d'autrefois qui estimaient la torture sacrée? Ne nous exposons pas à être plus tard jugés comme eux. Il faut aimer la morale plutôt dans son esprit, qui est éternel, que dans sa lettre, qui est sujette à changements. Ayons-en le culte, non point le fétichisme. Nous ne risquerons pas ainsi d'oublier ce qu'elle contient d'éminemment respectable, parce que profondément vrai.

LA RÉFORME SOCIALE

A. Fouillée. *Le Socialisme et la Sociologie réformiste* (Alcan).

Cf. A. Fouillée. *La Morale des Idées-forces; Les éléments sociologistes de la morale; La propriété sociale* (Alcan); *L'idée moderne du droit; La Science sociale contemporaine* (Hachette). — G. Le Bon. *Psychologie du Socialisme.* — Garofalo, *La superstition socialiste.* — Sanz y Escartin. *L'individu et la réforme sociale.* — Fournière. *Les idées socialistes au XIXe siècle.* — Bouglé. *Les idées égalitaires* (Alcan). — Bourguin. *Les systèmes socialistes et l'évolution économique* (A. Colin). — Millerand. *Le socialisme réformiste français* (G. Bellais). — Paul Gaultier. *L'idéal moderne* (Hachette).

CHAPITRE VIII

LA RÉFORME SOCIALE

Tout le monde est d'accord pour souhaiter plus d'équité dans les rapports sociaux. L'économisme de l'école de Manchester a fait son temps, qui s'inquiétait uniquement de la richesse, abstraction faite des hommes. Exclusivement préoccupés des produits, Ricardo et Malthus ne connaissaient que la justice commutative ou d'égalité dans les échanges. Celle-ci sauvegardée, la société n'avait, suivant eux, plus rien à voir dans le domaine économique. « Laisser faire, laisser passer », telle était leur devise, comme la plus apte à enrichir une nation et les particuliers au prorata de leur mérite. Aussi bien, ils comptaient sur la concurrence, que favorise une liberté sans réserve, pour stimuler la production, la perfectionner et en abaisser le coût, la victoire devant nécessairement rester aux plus

habiles. Tant pis pour les faibles! Nécessaire rançon du progrès, ils débarrassent le banquet de la vie de bouches inutiles. « Pour un industriel, déposait Nasmyth, le grand fabricant anglais de machines, il est désirable de pouvoir compter sur une grande masse d'ouvriers en quête d'ouvrage. » Et comme on lui demandait ce que devenaient, eux et leurs familles, ceux qui n'avaient pas de travail : « Je n'en sais rien, répondit-il; je laisserais cela à l'action des lois naturelles de la société[1] ». Ils s'en moquaient pas mal les économistes orthodoxes! Que la richesse fût assurée, il leur était bien indifférent que la population diminuât : « Pourvu, enseignait Ricardo, que le revenu de l'Angleterre, que ses fermages et ses profits soient les mêmes, qu'importe qu'elle se peuple de dix ou de douze millions d'individus! » A quels abus cette doctrine ne conduisit-elle pas dans la pratique? On s'en doute et on le peut voir encore aux excès de l'industrialisme, atténués, il est vrai, « depuis que les prolétaires ont été assez forts pour avoir droit à la morale[2] ». L'exploitation de la femme, l'oppression de l'enfant, l'asservisse-

1. Quack. *Die Socialisten*, Vol. I. Introduction.
2. G. Sorel. *Devenir social*, p. 756.

ment de l'ouvrier, la famine, le rachitisme, l'amoindrissement intellectuel et moral en furent les désastreuses conséquences. Comment, en effet, parler d'égalité dans les contrats au travailleur isolé et dénué de ressources en présence d'un patron fortuné qu'assaillent plus de demandes qu'il n'a d'emplois? Est-il libre, cet ouvrier, d'accepter ou de refuser les conditions qu'on lui offre? En théorie, parfaitement; en réalité, point. Sa prétendue liberté tourne en sa défaveur : c'est la liberté de l'écrasement. En fait, il est esclave, avec toutes les déchéances que la servitude entraîne. Et voilà à quoi peut aboutir une doctrine fausse pour qui les personnes ne comptent pas.

M. Fouillée en appelle à la sociologie dans le livre touffu d'idées et de choses qu'il lui consacre : *Le socialisme et la sociologie réformiste*. Elle condamne nettement l'économisme. Comment ne le condamnerait-elle pas? Les phénomènes économiques ne sont pas indépendants de la société; ils sont eux-mêmes sociaux et, partant, humains. En dehors de l'être pensant, sentant et voulant, la richesse n'est rien. Elle n'existe pas séparée. Qu'est-ce que la production sans le besoin et la volonté d'y satisfaire? Qu'est-ce que le prix sans

les désirs et les croyances, la consommation sans les appétits? Les produits n'ont aucune valeur par eux-mêmes, indépendamment de qui les ouvre et s'en sert. A force d'envisager le fait économique détaché des autres pour la commodité de l'étude, les économistes ont fini par l'ériger en entité. Ils ont cru à la réalité, — que dis-je? — à la suprématie de leur création. Ils ont versé dans l'idolâtrie.

Rencontre imprévue: par la primauté qu'ils concèdent aux lois économiques, Malthus, Ricardo et Stuart Mill donnent la main à Karl Marx, le chef du collectivisme. Ils lui ont inspiré, au vrai, son matérialisme historique, contre lequel M. Fouillée proteste d'autant plus violemment, lui l'apôtre des idées-forces, que le marxisme pousse à l'extrême leur parti pris. Il en est, en vérité, la caricature. Pour Karl Marx, en effet, l'évolution historique dépend, tout entière, des changements économiques, de la technique industrielle principalement. Les idées scientifiques, artistiques, littéraires ou autres n'en seraient que la conséquence; la famille, la propriété, la politique, le droit, les mœurs ou la religion les effets. Les satisfactions d'ordre matériel commandent tout. Le moulin

à bras a valu la société féodale, le moulin à vapeur la société capitaliste. Fort bien, répondrons-nous; mais, outre qu'en obéissant à la « pression des rapports économiques », la féodalité cédait aussi à l'influence des souvenirs romains, qui a donné le moulin à bras et le moulin à vapeur, sinon l'intelligence? L'évolution scientifique, loin de la subir, domine l'évolution matérielle. Newton et Papin, Pasteur et Lister, Niepce de Saint-Victor et Daguerre eurent sur elle, vraisemblablement, quelque influence. Le confort, dont nous jouissons, n'est-il pas, tout entier, sorti du cerveau des savants? Le sermon sur la montagne n'a-t-il pas contribué, par ailleurs, comme le fait judicieusement remarquer M. Fouillée, à changer la face du monde? Non, il n'y a pas que les phénomènes économiques qui soient facteurs d'évolution; les idées, les volitions en sont de plus puissants encore. Aussi, quelle utopie n'est-ce pas de compter sur le mécanisme social pour produire du dehors justice et moralité! Bien qu'elles aient l'une sur l'autre une mutuelle influence, la question morale n'est pas, à proprement parler, une question sociale. Prédire que le bonheur économique dispensera de lois, comme

certains en caressent la chimère, c'est oublier le monde interne et ses instincts, au profit de circonstances extérieures, que, cependant, la conscience dépasse et transforme.

On ne peut souhaiter plus belle réfutation de l'économisme que cette prétention du matérialisme historique d'exclure complètement l'esprit de la marche du monde. C'en est, au vrai, une réfutation par l'absurde. Aussi bien, l'économie politique ne saurait, sous peine d'errer, s'abstraire des conditions sociales, psychologiques et morales de toutes sortes, auxquelles le moindre des intérêts se trouve étroitement mêlé. Il n'y a pas de problème économique qui puisse être tranché tout à fait à part, car il n'y en a pas qui demeure sans répercussion sur l'existence, la dignité, la moralité de chacun et de tous. Or, à la richesse il importe de ne point sacrifier la vie, car la richesse n'est rien sans la vie, alors que la vie, avec ses facultés de joie, d'admiration et d'enthousiasme, peut à la rigueur se passer de richesse. Les produits, ne l'oublions pas, sont faits pour les hommes, mais non les hommes pour les produits. La richesse est un moyen, la vie une fin, et quand on décide du moyen il convient de ne pas négliger le but.

Hors cela, il n'y a que désastres et iniquités. En vain, objecterait-on que l'économie politique est soumise à des lois nécessaires. Pour certaines que sont ces lois, elles s'avèrent sur le modèle des lois naturelles qu'on tourne et qu'on maîtrise en y obéissant. La voie est ouverte aux réformes.

*
* *

Les socialistes le soutiennent et ils ont raison, s'ils ont le tort opposé de tout remettre au pouvoir de l'homme. Comme s'il ne dépendait que des institutions de dispenser le bonheur à tout le monde! De fait, le socialisme, en qui convergent les aspirations de la classe ouvrière, que l'économisme a trop longtemps opprimée, prend figure de panacée. Les systèmes, par malheur, sont nombreux. Tandis que les uns, — les socialistes simples, — confient la production à l'État, les collectivistes y adjoignent la distribution des produits, et les communistes la consommation même. Tous, du moins, se reconnaissent, d'après M. Fouillée, à ce qu'ils abolissent la propriété privée au nom d'un idéal absolu de justice dans le bien-être.

Hélas! M. Fouillée nous prouve de façon péremp-

toire, dans la critique serrée et particulièrement véhémente qu'il entreprend de ces doctrines, qu'elles partent moins d'une observation scientifique des sociétés qu'elles ne découlent d'idées *a priori*. Ce sont constructions en l'air. Le socialisme est, en quelque sorte, une religion. Il se complaît dans le vague. Ses adeptes sont, pour l'ordinaire, des utopistes, dont les sentiments généreux tiennent lieu de science, ou des idéologues qui s'imaginent pouvoir changer la société tout d'un coup, du jour au lendemain. De là l'inclination qu'ils manifestent pour la révolution, leur dédain des réformes lentes. Ils ignorent la loi de continuité qui fait qu'en sociologie, comme ailleurs, on n'avance sûrement que par étapes. L'interdépendance des phénomènes leur échappe et la solidarité, qu'ils invoquent, cependant, sans cesse.

Quand elle n'est pas imaginative, à la manière de Cabet ou de Thomas Morus, leur méthode est tout empirique, point du tout expérimentale. Prompts à conclure, ils généralisent à faux, sur un petit nombre de cas. De ce que, sur certains points, une concentration des capitaux s'opère, n'en augurent-ils pas, sans tenir compte du mouvement inverse, l'avènement quasi fatal de l'État

collectiviste? Tout de même, Louis Blanc et Karl Marx ont érigé en lutte de classes, malgré leur pénétration réciproque, les conflits entre patrons et ouvriers. Leurs inductions sont d'autant plus suspectes qu'ils ne prennent pas même le soin d'épuiser toutes les hypothèses. La matière, cependant, en vaudrait la peine. Avant de détruire la propriété privée, qui fonctionne depuis des siècles, il serait, pour le moins, prudent de démontrer la supériorité, voire la possibilité, du régime collectiviste. Mais point. Le socialisme procède par affirmations : il dogmatise.

Aussi quelle n'est pas la fragilité de ses constructions! M. Fouillée n'a guère de mal à les démolir : il lui suffit de les confronter avec la réalité. Il a beau jeu de souligner les impossibilités, les injustices et les déficits de tous genres auxquels se heurterait, dans la catégorie du réel, la pensée socialiste.

Et d'abord, dans l'ordre de la production. Afin de supprimer le contrat de travail, — cause de toute injustice, suivant lui, l'ouvrier n'étant pas libre, — le socialisme remet à l'administration la totalité des capitaux : champs, usines, machines, matières premières, outils et le reste. On prétend

ainsi empêcher l'ouvrier de travailler plus qu'il ne gagne. Le moyen, assurément, est radical. Mais voici l'État chargé de toutes les industries, arbitre souverain de l'agriculture et de la métallurgie, de la boucherie et du tissage. Plus d'initiative. Les individus n'auront pas même voix au chapitre. La fixation des salaires, le choix des tâches, la quantité et la qualité des objets à fabriquer dans telle ou telle branche seront réglés en dehors d'eux, dans les bureaux. A chacun son métier, par concours ou examen. Nulle liberté : tout le monde sera fonctionnaire. Sans parler de l'impossibilité où se trouverait une aussi vaste administration de pourvoir à tous les détails, on voit d'ici la négligence et la paresse s'y installer à demeure. Personne n'étant directement intéressé à rien, cette universelle bureaucratie risquerait fort de ressembler, pour de bon, au royaume enchanté de la *Belle au bois dormant*.

Il en va bien d'une autre avec la répartition des produits. Comment rémunérer le travail ? Suivant sa durée ? Mais alors les besognes ingrates ou difficiles seront délaissées, le temps passé dans la mine n'étant pas mieux payé que celui écoulé en plein air, le travail de la pensée que celui des

mains, le savant que le manœuvre. La civilisation ne tarderait pas à rétrograder. Au surplus, n'y a-t-il pas là injustice? Pour y remédier, on devrait faire acception de la qualité du labeur. Mais quelle mesure adopter? Quel tarif? Sans compter que l'inégalité, que les socialistes se vantent de bannir, serait, du coup, réintégrée entre les hommes, il faudrait, coûte que coûte, en venir à la réquisition, marquer à chacun sa place, lui assigner son emploi. Quel déchet, dès lors, et quelles erreurs dans un travail ainsi commandé! On ne fait bien que ce que l'on fait de bon cœur, si on ne fait vaillamment que ce à quoi nous sommes intéressés dans une certaine mesure.

Pour la consommation enfin, que le communisme voudrait toujours égale aux besoins, le socialisme se trouve en plus mauvaise posture encore. Sous prétexte de ne réglementer rien, le rêve communautaire aboutit au comble de la réglementation. Si l'on donne à tous autant ou qu'on ne refuse rien à quiconque, qu'il ait ou non produit, qu'il ait peiné ou dormi, à moins que les hommes, pour être affranchis de toute contrainte, ne deviennent subitement des saints ou des héros, il s'établira entre eux un concours de paresse,

une émulation à rebours. Privés de l'aiguillon de la nécessité et même de l'attrait d'un avantage quelconque, — outre que chacun voudrait jouir le plus possible, alors qu'il ne peut y avoir place égale pour tous, — ce serait à qui en ferait le moins. On finirait par mourir de faim dans ce prétendu Eden. D'où l'obligation pour le communisme, sauf à se renier lui-même, de recourir, non seulement à la réquisition, mais à la force, à la pure et simple coercition. Au lieu du travail libre qu'on nous promettait, nous serions aux travaux forcés sous l'œil inquisiteur de gardiens sociaux « dans des bagnes tout neufs », pour reprendre le mot de Blanqui, où l'humanité jouirait « du bonheur de la chaîne perfectionnée ».

*
* *

Impraticable, — je dirai dans son intégralité et, précisément, parce qu'il se pose en absolu, — le socialisme a tort de ne voir qu'injustices dans la société présente. Elles sont nombreuses, c'est entendu. Mais pourquoi? Viennent-elles de la constitution même de la propriété, de l'existence du capital, de l'intérêt, du contrat de travail ou

bien, seulement, d'un défaut d'organisation qu'il est possible d'améliorer sans bouleversement violent, avec l'aide de la sociologie, sous le contrôle de la morale? Ce dernier avis étant fort justement, me semble-t-il, celui de M. Fouillée, il se trouve amené à justifier les bases actuelles de l'ordre social.

La propriété est juste, nous dit-il, parce qu'elle repose sur le droit que nous avons d'exercer notre activité en travaillant et, par conséquent, de posséder les instruments nécessaires, — comme la terre et les objets naturels, — de les occuper, de nous en emparer alors qu'ils ne sont au pouvoir de personne et, *a fortiori*, ceux-là mêmes que nous avons fabriqués ou acquis. Le droit de posséder impliquant celui de donner et de recevoir, l'héritage en est la conséquence. Ainsi se forment les capitaux que les socialistes représentent, par un sophisme, comme le résultat de l'accaparement du « surcroît » de produit que donne le « surtravail » des ouvriers, d'où, à les en croire, les revenus sans travail, qui seraient le lot des employeurs. Outre qu'épargner c'est déjà travailler, par tout ce que cela exige de privations, puisqu'on ne peut modérer ses désirs qu'en fai-

sant effort, le capital ne provient-il pas, dans la plupart des cas, d'un labeur plus opiniâtre ou plus utile, direction ou invention? N'est-il pas, de toute façon, du travail accumulé, du « travail congelé », pourrait-on dire? Sans doute, il est des exceptions. Il provient, parfois, de la spéculation, de l'asservissement des travailleurs, du vol plus ou moins déguisé. Le cas, malheureusement, est fréquent. Mais depuis quand les excès auxquels une chose peut prêter en réprouvent-ils l'usage? Le vin est-il mauvais, parce qu'on peut s'enivrer? Si c'est une raison pour n'en pas boire trop, ce n'en est pas une de s'abstenir. À nous de remédier aux abus du capital. Rien ne serait plus dangereux que de le supprimer. Il rend, en effet, d'importants services. Il permet les grandes entreprises, qui, grâce au machinisme, ont, par la réduction du coût, amélioré la vie, y compris celle des ouvriers, et l'amélioreront plus encore, sans compter que, devenant plus productif, le travail tend de jour en jour à être mieux payé. Le capital permet, au vrai, toute entreprise. Que feraient sans lui les inventeurs? Il joue, au surplus, le rôle de régulateur entre l'offre et la demande : il fournit le moyen d'at-

tendre. Tandis que l'ancien artisan était condamné au chômage dès que la clientèle ne donnait plus, l'ouvrier moderne doit aux fonds de roulement de rester employé dans la morte-saison. Pour tous ces avantages, — sans parler des aléas que court l'argent confié, de la privation même qu'impose le prêt, — n'est-il pas légitime que le capital touche un bénéfice? Les Pères de l'Église, eux-mêmes, finirent par l'absoudre. Quand il ne s'élève pas trop haut, l'intérêt est juste. Pareillement le contrat de travail, qui subordonne la fixation du salaire à un accord.

Tout cela est vrai, en principe; en réalité, c'est une autre affaire. Pour qu'un contrat soit libre, il faut qu'il y ait indépendance réciproque, que l'ouvrier ne dispose pas seulement d'une liberté de droit, d'une liberté juridique, mais d'une liberté de fait. Autrement, c'est la servitude, malgré M. Fouillée, qui soutient que l'ouvrier ne vend jamais que la promesse d'un produit. Esclavage déguisé. C'est sa force même, sa personne qu'il engage, quand il se trouve dans la misère, en face d'un patron qui ne songe qu'à en tirer parti. Acculé par la faim de lui-même et des siens, il est, dans la brutalité des faits, à sa merci; vic-

time, par ailleurs, de la concurrence que se fait à elle-même la main-d'œuvre. Pour être démentie dans sa généralité, la fameuse loi d'airain n'en est pas moins fréquemment confirmée, tout de même que la théorie du « surtravail », qui en est le corollaire. Il n'en va pas autrement des gros intérêts que le capital extorque à qui se trouve dans le besoin pressant. Bien que défendue par la loi, l'usure apparaît sous mille formes dans notre civilisation par trop inégalitaire. Que de grosses fortunes n'ont pas d'autre origine que cette pression exercée sur ceux qui n'ont rien par ceux qui possèdent! Tout aux uns, rien aux autres. Sans en avoir toujours conscience, le capital s'enfle trop souvent par son seul poids de la substance de ceux qu'il écrase.

M. Fouillée en convient. Il estime, en effet, que si les principes des sociétés modernes, qui dérivent en partie de la force des choses, ne sont pas mauvais, s'ils peuvent même donner d'excellents résultats en suscitant des initiatives, il est nécessaire, cependant, d'obvier par une sage réglementation aux injustices auxquelles ils donnent lieu. L'équité exige que la loi intervienne entre patrons et ouvriers pour surveiller

le labeur des enfants et des femmes, prescrire des mesures d'hygiène et de prudence dans les ateliers, fixer, au besoin, un minimum de salaire et un maximum d'heures de travail, garantir le repos hebdomadaire, imposer une retraite et la réparation des accidents. Bien plus, il appartient à l'État, à défaut des particuliers, d'assister les infirmes, de secourir les malades, d'aider les familles pauvres, de pensionner les vieillards. Aux impôts à y pourvoir. Il y a là une question de justice réparative, nous dit M. Fouillée. Sans tomber dans les exagérations qui attribuent à la rente foncière, au profit commercial ou à l'intérêt, une origine exclusivement sociale, comme si la terre, la boutique ou l'argent rapportaient sans peine, n'est-il pas incontestable que la propriété la plus personnelle, celle d'une invention par exemple, doit beaucoup à la société? Nous vivons tous, le prolétaire d'ailleurs comme le patron, sur le capital matériel, intellectuel et moral, qu'ont accumulé nos ancêtres et qu'accumule toujours pour nous la collectivité. Chacun profite du travail de tous et tous du travail de chacun. C'est là un fait de solidarité indéniable. Que ferait l'artiste, le savant, s'ils ne puisaient au

fonds commun? Que serait l'industriel sans les découvertes de la science, et quoi le commerçant? Pouvoir non seulement se servir de machines, mais communiquer avec les contrées les plus lointaines, accroît leurs opérations et, par suite, leurs profits. La terre elle-même tire un tel avantage de l'organisation sociale qu'elle atteint dans les villes des plus-values considérables. Dans toute propriété, il y a donc une part sociale. Elle est, pour portion, redevable de ses revenus à tous ceux d'aujourd'hui ou de jadis, obscurs et anonymes, qui ont contribué à l'édifier et, qui plus est, à lui faire rendre toujours davantage. N'est-il pas juste, dès lors, que la société, — leur représentant, en l'espèce, — prélève quelque chose de ce gain, pour le faire retomber sur ceux qui, n'ayant rien, participent moins que d'autres, tout en y travaillant, aux avantages sociaux? C'est un devoir de la collectivité vis-à-vis d'eux, une dette qui lui incombe. Il lui appartient non seulement de veiller à ce que les pauvres ne soient pas exploités, malmenés et asservis, par ceux qui possèdent; elle leur doit encore de les aider, secourir et assister dans la mesure de ses forces, en un mot de leur assurer le plus qu'elle peut de réelle

liberté. C'est le seul moyen de la faire rentrer dans les contrats, les abus de la liberté étant corrigés par la liberté même, la liberté de tous, non plus seulement dans les mots, mais dans les faits. Une répartition meilleure en serait la suite.

Voilà ce que nous enseigne, au dire de M. Fouillée, la sociologie. Il nous la représente comme réformiste et réparative, au contraire du socialisme qui est « catastrophique ».

*
* *

Il est vrai. Cependant le socialisme est-il toujours catastrophique et la sociologie réformiste? La sociologie même est-elle réformiste? La sociologie n'est pas une science normative, une science de l'idéal, une science de la pratique, comme la morale ou l'hygiène. Elle ne nous assigne pas un but à atteindre, ni les moyens d'y parvenir : elle est spéculative, nous informe de ce qui est et ne prescrit rien. On en peut, à coup sûr, déduire des réformes, s'appuyer sur elle pour en inventer, mais par elle-même elle n'est ni réformiste, ni conservatrice. A l'opposé, le socialisme est-il toujours révolutionnaire? Indiscutablement, si on

entend par révolution tout changement. Pas le moins du monde, si, comme il est juste, on n'intitule de la sorte qu'un bouleversement d'ensemble. M. Millerand, et beaucoup d'autres à sa suite, sont partisans d'un socialisme progressiste qui procéderait peu à peu, à la manière, parfois, que préconise M. Fouillée.

Aussi bien, ne peut-on concevoir un socialisme qui laisserait intactes les libertés dans leur exercice légitime, ne s'emparerait pas de la propriété, mais qui, tout en la sauvegardant, assurerait à tous plus d'égalité économique — puisque c'est là l'idée maîtresse de la doctrine — pour plus de liberté effective, rien qu'en reconnaissant légalement le droit, qui me paraît appartenir à tout homme, de ne pas être entravé dans son activité normale par action ou par omission? Tout droit, assurément, est négatif, en ce sens qu'il consiste à n'être empêché ni lésé dans l'accomplissement de nos fonctions. C'est pourquoi, non plus que M. Fouillée, on ne saurait accorder, comme le voulait Louis Blanc, un droit au travail, d'aucuns demandent au logement, au pain ou à la viande. Où s'arrêterait-on, d'ailleurs? Mais, précisément, puisque le droit est essentiellement une protection

de la personne, il réclame, dans certaines conjonctures. l'intervention de la société, non seulement pour écarter de l'individu les attaques, mais pour obliger les autres à agir, en cas d'inexécution d'un traité par exemple, ou pour lui venir elle-même en aide, — ce qui est encore une façon, quoique détournée, de le soustraire aux hostilités. N'est-ce pas, en vertu du droit naturel à chacun, qu'il existe des hôpitaux où les pauvres sont soignés? Ne reconnaît-on pas maintenant, aujourd'hui, que le peuple a le droit de ne pas être laissé dans l'ignorance, abandonné au caprice des industriels? Sur quoi d'autre reposent les lois relatives aux accidents ou à l'instruction obligatoire? On attente aussi bien, et quelquefois mieux, à la liberté des gens en ne venant pas à leur secours, quand ils sont dans la détresse, que par le vol ou les coups. Outre le dommage qu'on leur cause, on les livre ainsi à toutes les tyrannies. C'est pourquoi, dans certaines circonstances de misère, de maladie ou d'exploitation, je suis d'avis que la stricte justice commande de soigner, de secourir ou de protéger les misérables. C'est, en tout cas, dans le droit que nous avons tous d'être secourus qu'est, à mon sens, la vraie justification de la

réglementation sociale qu'appelle M. Fouillée. La nécessité juridique des œuvres d'assistance et d'assurance, qui, dans une société juste, devraient empêcher de mourir de faim, en découle. Toutes ces mesures constituent, de la part de la collectivité, non plus un devoir de justice réparative et sans droit, comme tel assez vague, un devoir moral, la dette de reconnaissance à laquelle s'en tient notre auteur, mais un devoir de justice corrélatif du droit des bénéficiaires. Qu'est-ce, d'ailleurs, qu'un droit qui n'est pas susceptible de devenir juridique, sinon la négation même du droit, qui est exigible par essence et ne peut se confondre avec un simple titre à la reconnaissance ou à la charité? Que les ouvriers, que les prolétaires, parce qu'ils sont engagés dans la grande entreprise sociale dont ils tombent parfois victimes, possèdent ce titre, je n'en disconviens pas. L'idée de justice réparative est exacte et féconde, mais insuffisante. Au-dessous, plus bas, plus au fond, il y a de véritables droits à l'intervention sociale. Pour n'être pas tous passés dans les faits, ils n'en existent pas moins. Par leur existence même, qui est fondée sur la personne humaine, ils sollicitent leur introduction dans les

lois et dans les mœurs. Elle leur est due. Il n'y a pas simple réparation ; il y a exigence.

Nous touchons ici à la conception tout idéale que M. Fouillée se forme du droit. Au lieu de dériver pour lui de la nature, de la nature humaine, autrement dit de la liberté envisagée à titre de pouvoir véritable, il consiste comme elle, à ses yeux, en une simple idée qui tend à se réaliser du fait seul de son intellectuelle présence. Théorie toute platonicienne ; il semble bien, dès lors, qu'il suffise de penser le droit pour qu'il devienne un fait. Savoir entraînant vertu, M. Fouillée espère que du progrès des sciences, et en particulier des sciences sociologiques, naîtra, comme de soi-même, un meilleur état social. N'est-ce pas la cause pour quoi il qualifie la sociologie de réformiste, comme si une connaissance plus approfondie de ses lois devait incliner fatalement les hommes aux modifications qu'elle prône ! Quoi qu'il en soit, le droit ramené à un pur idéal, sans racine dans la réalité psychologique, s'évanouit, en tant que pouvoir d'exiger. Il disparaît avec le libre arbitre. La personne est en passe de devenir une fin, dit-on ; elle n'en est véritablement pas une.

Pour nous, au contraire, qui estimons la liberté psychique comme un pouvoir réel, le droit reste une puissance morale qui ne tire pas exclusivement son prestige de ceux qui s'inclinent ou qui se croient obligés de le respecter, mais du sujet en personne, de sa propre nature. C'est pourquoi il existe, suivant moi, un droit social d'assistance, qui est de stricte justice et non pas seulement un devoir de la collectivité à l'égard des malheureux. Ce droit, que des considérations subséquentes de solidarité, d'organisme contractuel et de justice réparative, peuvent venir fortifier et compléter, postule des réformes en vue de donner plus de liberté effective aux membres d'un même groupe par une plus grande égalité de fait entre eux.

Respectueux de la propriété, du capital, de l'intérêt et, pour tout dire, du libre jeu des activités qu'il tâche d'assurer contre tout empiétement, le socialisme libéral, que nous proposons, est réformiste par définition. Il ne peut, s'il s'en distingue, que s'inspirer de la sociologie et aussi des convenances, — la quotité et la modalité des secours étant une question d'oppor-

tunité qu'on ne peut trancher *a priori*. « Plus d'égalité pour plus de liberté », tel est son cri de ralliement, préparation et préface d'une coopération libre des vouloirs qui nous semble bien être, comme à M. Fouillée dans la conclusion de son beau livre, — mais à condition qu'on s'y mette — la juste et bienfaisante formule de la cité future.

LES NÉCESSITÉS POLITIQUES

Dr Gustave Le Bon. *La Psychologie politique et la Défense sociale* (Flammarion).

Cf. Dr Gustave Le Bon. *Les lois psychologiques de l'évolution des peuples; Psychologie des foules; Psychologie du socialisme* (Alcan). — Guy-Grand. *Le procès de la Démocratie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*. Janvier, mars, mai, juillet, septembre 1910). — Testis. *La semaine sociale de Bordeaux* (*Annales de Philosophie chrétienne*. Octobre à mai 1910). — D. Parodi. *Traditionalisme et Démocratie* (A. Colin). — G. Sorel. *Réflexions sur la violence* (Marcel Rivière). — Charles Maurras. *Enquête sur la Monarchie* (Nouvelle librairie nationale). — Georges Deherme. *La Démocratie vivante* (Bernard Grasset).

CHAPITRE IX

LES NÉCESSITÉS POLITIQUES

Aristocratie ou démocratie, monarchie ou république, il est, quel que soit le régime, des nécessités qui s'imposent à tout gouvernement soucieux de prospérité ou seulement d'intégrité nationales. Il y a des nécessités sociales dont il faut tenir compte, qui en commandent d'autres, d'ordre politique ou d'action publique, qu'on ne peut enfreindre sans ruines. Autrement dit, il existe des règles et un art de gouverner qui dérivent de la nature humaine et de la nature des sociétés, règles qu'il importe, ensuite, — et c'est en cela que réside le génie des hommes d'État — d'approprier aux circonstances et aux milieux.

Il faut féliciter le Dr Gustave Le Bon de remettre en mémoire d'aussi essentielles vérités. Intelligence universelle, il rappelle, à s'y mépren-

dre, ces grandes figures de la Renaissance, — savants et artistes, — à qui rien n'était étranger. A la fois physicien, chimiste, explorateur, archéologue, ethnographe, topographe, médecin, éducateur, écrivain et philosophe, il a apporté son souci de réalisme scientifique et son dédain des chimères à l'étude des questions politiques. Avec l'âpre franchise dont il ne se départit jamais et une partialité parfois agressive à l'endroit de certaines idées et de certaines classes de citoyens, — ce qui est chez lui l'effet d'une simplification outrée unie à un pessimisme foncier, — le Dr Gustave Le Bon donne son avis sur les événements politiques contemporains. Mais il le donne — et c'est ce qui intéresse le philosophe — à la lumière des principes de gouvernement que lui ont suggérés les observations qu'il a faites sur la psychologie des foules et l'évolution des peuples. Disons, plus exactement, qu'il ne le donne, cet avis, que pour mettre en valeur ces principes et en montrer, sur le vif, l'imprescriptible nécessité. Bien qu'il en contienne la substance, ce n'est donc pas un « art de gouverner », à proprement parler, comme qui dirait mis en traité ou en manuel, que nous livre le Dr Gustave Le Bon, sous le titre de

La Psychologie politique et la Défense sociale, mais une série de vues pénétrantes sur les imprescriptibles méthodes de gouvernement que devraient méditer tous les hommes politiques et tous ceux qui n'en sont pas, ne fût-ce que pour se bien persuader qu'il est des conditions inéluctables à la vie d'un État et que les pires déchéances attendent les nations assez aveugles pour s'y soustraire.

* * *

Réaliste, mais d'un réalisme qui ne se borne pas aux faits sensibles, le Dr Gustave Le Bon pose péremptoirement l'importance de la psychologie en politique. Gouverner n'est-ce pas, en somme, agir sur les esprits et, par conséquent, faire état de ce qu'ils sont et de ce qu'ils peuvent?

Avez-vous remarqué, au contraire, combien la plupart de ceux qui discutent ou font de la politique se placent d'emblée dans l'absolu? Les « contingences » ne les inquiètent pas. C'est un mal que nous avons hérité, en France, de l'idéologie chère au XVIIIe siècle. Nous ne tenons, pour l'ordinaire, dans nos constructions sociologiques, aucun compte du climat, du passé, du

tempérament, des croyances et des mœurs d'un pays, autant de facteurs, cependant, qui composent sa particulière mentalité.

Convaincus que les usages dépendent des institutions et des lois, nous prétendons, — bien mieux, — les modifier à coups de décrets. Cette méthode s'affirme dans nos colonies où elle entraîne les plus funestes conséquences, à l'inverse de ce que récoltent dans les leurs l'Angleterre et la Hollande, qui ont bien soin de respecter les coutumes des populations annexées. Dans la mère-patrie, n'est-ce pas cette illusion encore qui inspire les proscriptions aussi violentes qu'alternées, entre lesquelles oscille trop souvent, hélas! notre politique? Erreur de psychologie, affirme très justement le Dr Gustave Le Bon. Elle tient à une ignorance flagrante de la mentalité collective, qui, pour n'être pas rationnelle, mais affective, est, affirme-t-il, à peu près totalement réfractaire à tout ce qui relève de la raison. De fait, les foules ne lui obéissent guère, mais bien plus au sentiment. Ce n'est point en les raisonnant qu'on leur fait changer de conduite : il faut les émouvoir. Les meneurs le savent qui font appel aux passions. Que leur importe de con-

vaincre! Ils se contentent de persuader. Il en résulte qu'à vouloir contrecarrer par des mesures législatives les opinions et coutumes d'une nation, on se brise ou on la brise. Que de lois intempestives sont ainsi restées nulles et non avenues, et que de révoltes, depuis les temps les plus reculés jusqu'à nos jours, ont suscitées de maladroits froissements! Plusieurs pays en sont morts, le Mexique, par exemple, sous la domination espagnole. Les sentiments d'un peuple sont une réalité dont on ne peut faire abstraction. Cela est si vrai qu'il est bien rare qu'une loi puisse, telle quelle et sans dommage, être transportée d'un climat dans un autre. Le Dr Gustave Le Bon est en cela d'accord avec Montesquieu. Les lois « doivent être tellement propres au peuple pour lequel elles sont faites, observe ce dernier, que c'est un très grand hasard, si celles d'une nation peuvent servir à une autre[1] ». Il n'est pas jusqu'aux meilleures, théoriquement parlant, qui ne risquent d'échouer ou d'amener des résultats fâcheux. « La liberté même, avoue Montesquieu, a paru insupportable à des peuples qui n'étaient

1. *De l'esprit des lois,* liv. I, chap. III.

pas accoutumés à en jouir[1]. » Et de narrer l'anecdote suivante : « Un Vénitien nommé Balbi, étant au Pégu, fut introduit chez le Roi. Quand celui-ci apprit qu'il n'y avait point de roi à Venise, il fit un si grand éclat de rire qu'une toux le prit et qu'il eut beaucoup de peine à parler à ses courtisans[2]. » « Quel est le législateur, interroge sur ce Montesquieu, qui pourrait proposer le gouvernement populaire à des peuples pareils[3]? » Nous avons vu, pour nous édifier, quel usage les Russes ont su faire, de nos jours, du droit de suffrage. D'ailleurs, quand, par exception, elles réussissent, les lois qu'on importe se déforment. Le parlementarisme, notamment, est-il en France ce qu'il est en Angleterre, son pays d'origine?

Le plus grand soin de qui détient le pouvoir doit donc être de s'accommoder aux traditions, aux mœurs et aux coutumes de ceux qu'il prétend conduire. « Un véritable homme d'État, écrit le Dr Gustave Le Bon, doit savoir respecter toutes les convictions[4]. » Du moment qu'elles n'attentent

1. *De l'esprit des lois,* liv. XIX, chap. II.
2. *Ibid.*
3. *Ibid.*
4. *La Psychologie politique et la Défense sociale,* p. 200.

ni à l'ordre public ni à la sûreté de l'État, il doit gouverner avec elles et non contre elles. C'est là un principe qu'il ne saurait violer impunément, parce qu'il découle de la nature même des choses. C'est le premier de tous.

Le second, prescrit notre auteur, est de prévoir et d'agir en conséquence. Les faits sociaux et, parmi eux, les faits politiques, effectivement, s'enchaînent. Comme les phénomènes de la nature, ils sont, à la fois, déterminés et déterminants. Seulement, leurs causes souvent nous échappent, en raison de leur multiplicité que complique leur enchevêtrement. Elles n'en existent pas moins. Par l'étude de la psychologie comparée et de l'histoire, on les peut découvrir. Pas une crise, si soudain qu'elle éclate, qui ne soit conditionnée par une multitude de facteurs remontant souvent fort loin dans le passé. Pas un événement, si bref soit-il, qui ne retentisse à l'infini. Aux nécessités sociales naturelles, devrais-je dire, s'en surajoutent ainsi d'artificielles, que nous créons. De celles-ci, il faut non moins s'inquiéter, recommande le Dr Gustave Le Bon, pour n'en pas instituer de néfastes, pour en faire naître de

bonnes et, autant que possible, détruire les mauvaises en dissolvant leurs causes. Il importe, par suite, aux gouvernants de prendre garde aux répercussions les plus reculées de leurs actes. Il en va de la vie publique comme de la vie privée. L'avenir est à celui qui sait deviner les conséquences. Toute politique à courte échéance, parce qu'elle néglige le déterminisme des faits sociaux, est une politique de fantaisie, une mauvaise politique. Prévoir, n'est-ce pas déjà pouvoir? Il n'y a pas d'autre moyen de modifier les nécessités sociales, naturelles ou acquises. Car on peut les modifier, accorde notre philosophe, mais lentement. Nécessités affectives, inscrites, pour ainsi dire, dans notre tempérament, la science et la patience seules peuvent en venir à bout. Le Dr Gustave Le Bon n'est pas fataliste. Rien de plus juste, de plus consolant et de plus propre, à tous égards, à relever les courages.

En tout cas, on peut éviter l'anarchie. De cela, le Dr Gustave Le Bon est profondément convaincu. Heureusement! car il pose l'ordre comme la principale des nécessités morales auxquelles doivent se soumettre les gouvernants. Il a raison. Maintenir l'ordre est une obligation

contre laquelle les hommes politiques ne peuvent aller sans être aussitôt démentis par les événements. Une nation ne peut s'en passer. L'anarchie, génératrice de dissolution et de régression sociales, à moins que ce ne soit de tyrannie, guette les États qui l'oublient. Témoins la Grèce et la Pologne qui furent, l'une réduite en esclavage, l'autre effacée de l'histoire. « Les peuples révoltés contre leurs lois sont condamnés à subir bientôt les fantaisies des despotes que le désordre fait invariablement surgir et, finalement, les invasions[1]. » Le comprendre ne réclame pas grand effort d'intelligence. Partout où il y a collectivité, il faut, pour obtenir un effet utile et seulement vivre, qu'il y ait coopération et, par conséquent, que chacun reste à sa place et, surtout, n'entrave pas la liberté d'autrui. Tout désordre, par suite, est une cause de faiblesse — pour les sociétés comme pour les organismes — qui met le corps social tout entier à la merci des empiétements du dehors ou du dedans, d'un élément sur les autres. La tyrannie syndicale, qui commence à poindre dans nos sociétés mo-

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 214.

dernes, n'est-elle pas la contre-partie d'un affaiblissement quasi-universel de l'autorité gouvernementale?

Pour maintenir l'ordre, en effet, — et c'est une nouvelle obligation des gouvernants, corollaire de la précédente, — la discipline est indispensable et, par conséquent, l'autorité. D'un bout à l'autre de son livre, le Dr Gustave Le Bon en fait l'apologie. Cela est assez peu commun et vaut d'être signalé en un temps où partout elle s'effrite, au foyer et à l'école, dans les administrations et dans les assemblées, dans la magistrature et dans l'armée, dans la boutique et dans l'usine. Cela est bienfaisant, alors que cette décadence nous menace des pires mésaventures. Garantie du bon fonctionnement social, l'autorité est une nécessité vitale pour les démocraties comme pour les monarchies, pour les démocraties, où l'on est quelquefois tenté de l'oublier, plus encore peut-être que pour les monarchies. L'ordre spontané, l'ordre proudhonien, n'étant pas encore entré dans les mœurs, — je doute fort qu'il y entre jamais du fait de la nature humaine qui n'est pas entièrement bonne, loin de là, — un gouvernement sain doit réprimer impitoyablement, d'où

qu'ils viennent, les fauteurs de désordre, qu'ils attentent à l'État ou aux personnes. L'humanitarisme, quand il tend à énerver la répression, tout de même que lorsqu'il prend la forme de l'antipatriotisme ou de l'antimilitarisme, va directement contre son but. Vaine sensiblerie, il multiplie les crimes et les entreprises de toutes sortes contre la société. Bonté, en apparence, il est cruel en réalité. C'est le sens dans lequel il convient de prendre la boutade du Dr Gustave Le Bon : « Il faut craindre la peste, mais redouter beaucoup plus encore les philanthropes[1] ». L'autorité, du reste, répond à un besoin des peuples. Les collectivités en sont avides, parce qu'elles ne raisonnent pas, que le concret seul les impressionne. La force ou ce qui en a l'air les subjugue. On le voit bien à la facilité avec laquelle elles s'inclinent devant l'énergie ou ce qui lui ressemble. On ne les séduit pas plus que les enfants par une servile docilité. Le contraire est la vérité. Elles ne méprisent rien tant que la faiblesse. Les concessions que le peuple obtient sous l'empire de la menace ne bénéficient jamais

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 39.

à qui les fait. Elles diminuent d'autant son prestige, cependant qu'elles accroissent, avec les appétits, l'arrogance des foules qui se font gloire de les avoir arrachées à la pusillanimité, bien plus qu'à la bonté, des détenteurs de la puissance publique. La paix quand même attire infailliblement la guerre, civile ou étrangère. Le Dr Gustave Le Bon est de l'avis du Paul Bourget de *la Barricade*. La faiblesse ou la peur sont des fautes graves de gouvernement et de psychologie tout ensemble. Fautes morales aussi, puisque, par elles, les hommes d'État faillissent au plus clair de leur mission, qui est d'assurer la tranquillité. Ils manquent, du même coup, à leur devoir et à leur fortune.

Mais, pour commander, il faut un maître, c'est-à-dire un chef. Il va de soi. Les prémisses admises, personne ne contredira, je pense, le Dr Gustave Le Bon. Plus que jamais, en raison des complications de la vie moderne, il faut partout des chefs, subordonnés les uns aux autres et concertants sous une autorité commune : d'un mot, une hiérarchie. Autrement, la division du travail qu'imposent les perfectionnements industriels, économiques et sociaux, deviendrait disper-

sion et chaos. Contraires ou divergents, les efforts s'annihilent. Il est, seulement, indispensable que l'autorité soit toujours confiée aux plus dignes. Comme le fait remarquer le Dr Gustave Le Bon, les progrès de la technique sont si grands, ils exigent des connaissances pratiques et théoriquement si étendues, qu'il faut de longues études et des esprits supérieurement doués pour s'y hausser et, par conséquent, diriger. Tous n'y sauraient parvenir. Pour commander, en outre, des qualités de coup d'œil, de décision et d'énergie sont requises, qui n'appartiennent pas à tout le monde. Quoi qu'on dise, le rôle des élites — je parle des vraies, qui ne sont celles ni de la naissance ni de la fortune, mais de l'intelligence et du caractère, — est plus considérable que jamais. « La capacité est la grande puissance de l'âge moderne[1]. » Comment ne pas y faire appel? C'est des élites « qu'émanent les progrès scientifiques, artistiques, industriels qui font la force d'un pays et la prospérité de millions de travailleurs[2] ». Malgré les théoriciens du syndicalisme, la foule n'est pas apte à gouverner.

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 24.
2. *Ibid.*, p. 119.

Organisée professionnellement, il lui est possible de contrôler les pouvoirs publics ; elle est incapable d'en assumer la charge. Une hiérarchie sociale calquée, autant que faire se peut, sur la hiérarchie des valeurs ou des capacités est, par suite, une dernière nécessité, dont la nature, d'ailleurs, nous donne l'exemple avec la subordination des fonctions organiques au système nerveux. Il faut des élites et que ces élites gouvernent. Sur ce point encore, démocraties et monarchies se trouvent à même enseigne. « Toute démocratie est une aristocratie, observe fort judicieusement M. Guy-Grand. Il est vain d'aller contre la nature des choses, et il faut souhaiter une démocratie assez intelligente pour le comprendre [1]. » Hélas! trop souvent, l'envie s'insurge et, pour égaliser, nivelle. C'est le péril. L'égalité absolue est de toutes les utopies la plus chimérique, rappelle le Dr Gustave Le Bon. Et c'est pourquoi il se déclare l'ennemi acharné du socialisme.

1. Guy-Grand. *Le procès de la démocratie* (*Revue de Métaphysique et de Morale*, mai 1910, p. 366 et 367).

*
* *

Le Dr Gustave Le Bon en est l'adversaire d'autant plus irréductible que les socialistes ambitionnent de réformer la société et, conséquemment, les mœurs, par voie législative, suivant le modèle qu'ils en conçoivent abstraitement. Pure illusion, leur objecte-t-il. *Quid leges sine moribus?* Les édits somptuaires ont-ils jamais changé quoi que ce soit, et quoi encore les lois *Julia* et *Papia Poppæa* qu'Auguste porta contre les célibataires et les hommes mariés sans enfant? Les lois ne font pas les mœurs. Elles les font si peu qu'elles échouent, quand elles les contrarient.

Il est vrai. C'est un fait qu'on a beaucoup trop négligé de mettre en lumière. Les lois sont impuissantes à modifier tout d'un coup les traditions. Combien le sont-elles, à plus forte raison, à remanier le monde de fond en comble, à distribuer le bonheur à tous!

Cependant, il ne faut pas non plus tomber dans l'excès opposé et, sous prétexte qu'elles ne peuvent pas tout, que même elles ne peuvent rien quand elles s'opposent aux coutumes, soutenir que les

lois ne peuvent rien jamais. On m'accordera, au moins, qu'elles inclinent les mœurs du côté où elles penchent, qu'elles précipitent, dans certains cas, leur mouvement, le précisent, en concrétant ce qui « était dans l'air ». Les exemples abondent. Pour n'en prendre que deux, l'*Habeas corpus* et la *Déclaration des droits de l'homme et du citoyen* ne furent vraisemblablement pas sans fruits. Aboutissements, à coup sûr, de tout un travail qui s'était opéré dans les opinions et dans les usages, ils fortifièrent de nouvelles manières d'être. N'eussent-ils eu pour effet que de les propager — et ceci me paraît indiscutable — on ne peut dire qu'ils soient demeurés stériles.

Plus encore; pour peu qu'elles soient viables, c'est-à-dire adoptées par la majorité comme répondant à un état d'esprit plus ou moins général, les lois sont capables d'orienter de différentes façons les mœurs. L'esprit public, dont le concours est décisif, ne comprend-il pas des aspirations diverses, et mêmes contradictoires, entre lesquelles il suffit au législateur de décider pour donner à l'une le pas sur les autres? Croit-on que, si la monarchie avait été restaurée avec le comte de Chambord, notre état social serait

aujourd'hui tout à fait ce qu'il est? Par les possibilités qu'elles ouvrent et les empêchements qu'elles opposent, les lois, à condition de ne pas contrecarrer l'opinion commune, réagissent, non pas entièrement ni tout d'un coup, mais lentement et dans une certaine mesure, sur la conduite. On ne le niera certes pas pour les lois pénales dont les sanctions ont sur les crimes et les délits une répercussion manifeste. Pourquoi en irait-il différemment des autres, qui aboutissent, finalement, toujours à des conclusions matérielles, qu'on ne peut mieux comparer qu'à des digues? Si elles ne créent pas le courant, elles le canalisent et, par le fait, le dirigent. Elles déterminent des façons d'agir et, par suite, des habitudes, qui constituent les usages. Les ordonnances de Richelieu contre le duel n'en supprimèrent-elles pas, à la longue, les excès? Ne le transformèrent-elles pas en partie? Et sommes-nous bien sûrs de ne pas en ressentir les contre-coups encore aujourd'hui? L'ivrognerie, fléau national, n'a-t-elle pas, d'autre part, presque complètement disparu des pays scandinaves depuis les mesures draconiennes qui furent prises contre elle? *A fortiori*, les institutions, qui sont des modes d'activité spontanés ou

décrétés par les lois, influent sur la conduite. Que seraient les mœurs parlementaires sans parlement? Pour contester aux institutions et aux lois une part d'action sur les usages, autant vaut nier l'influence du physique sur le moral, du milieu sur l'esprit. Sans verser le moins du monde dans le matérialisme historique de Karl Marx et d'Engels, qui font dépendre les coutumes des seules circonstances extérieures, il me semble avéré qu'elles agissent non seulement sur la conduite mais, par son intermédiaire, sur l'intelligence et les sentiments. L'existence d'une psychologie professionnelle le prouve. Comment, d'ailleurs, pourrait-il en aller autrement d'après les exigences mêmes du déterminisme scientifique qu'admet le Dr Gustave Le Bon? Ne nous enseigne-t-il pas qu'il n'existe point de fait — et quoi qu'on dise une mesure légale en est un — sans résultat quelconque, si faible soit-il?

Ne soyons donc pas fatalistes, comme, — bien que délibérément il nous en détourne, — y incline le Dr Gustave Le Bon, qui n'enlève aux lois toute efficacité que pour, du même coup, en sevrer, ou à peu près, l'intelligence. Car, enfin, si « le rôle de la raison est très faible dans l'organisation

des sociétés et de leur conduite », et celui des lois, qui en procèdent, tout à fait nul, on ne voit guère comment les hommes d'État pourront arriver jamais à désagréger les fatalités pernicieuses. A quoi leur servira-t-il de prévoir? Spectateurs impuissants, ils n'auront qu' « à sanctionner les lois quand elles sont déjà faites, c'est-à-dire créées par la coutume et la jurisprudence[1] ». Leur rôle n'est plus de gouverner, mais de subir.

C'est vraiment trop s'incliner devant l'essor vital ou l'instinct, qui est aveugle, reconnaître, par un détour, les droits de la violence populaire, que recommande M. Georges Sorel et, en se défendant de jamais intervenir rationnellement dans les faits, adhérer au syndicalisme que, cependant, le Dr Gustave Le Bon déteste. Il a pris trop à la lettre l'aveu de Napoléon : « Je n'ai jamais été mon maître. J'ai toujours été gouverné par les circonstances. » Ses campagnes le démentent. Si elles n'ont pas été entièrement volontaires et raisonnées, elles n'en relèvent pas moins pour une grande part de son intelligence et de sa volonté. Et on me permettra de croire que l'ins-

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 47.

titution du Code civil ne fut pas seulement une consécration spontanée des mœurs.

On a, sans doute, fort abusé de l'efficacité de la raison sur la conduite individuelle et, plus encore, sociale. Assurés qu'ils étaient de sa toute-puissance, les Conventionnels l'érigèrent en divinité. Le Dr Gustave Le Bon réagit opportunément contre ce que d'aucuns prennent encore pour un dogme. Nous sommes d'accord. La psychologie nous informe qu'à côté de la logique rationnelle, et souvent en opposition avec elle, il en existe une des sentiments, qui commande la plupart de nos actes. On peut ajouter que, réduite à elle seule, l'intelligence est sans forces. Nous ne devons l'énergie d'agir qu'à nos puissances affectives! Bien souvent, nos opinions n'en représentent que le reflet. Est-ce suffisant, toutefois, pour conclure que la raison n'a aucune influence ou qu'elle n'en a guère, que « l'irrationnel conduit l'histoire[1] »? Certes, la raison n'est pas souveraine, sans attaches avec nos puissances de vivre, inconditionnée par elles, sans rapports avec le milieu. Elle en procède, au contraire, bien qu'elle les

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 141.

domine : elle en fait partie. Elle n'en est pas moins agissante. Que dis-je? Elle n'est précisément efficace que par là. Présente, ou plutôt mêlée à nos sentiments, qu'elle réfléchit, elle les conduit ou, tout au moins, est susceptible de les conduire. Elle ne fait pas que nous éclairer pour nous permettre de savoir où nous sommes; elle s'offre à nous guider. N'est-ce pas ce qui nous distingue des animaux et permet ce que même les déterministes appellent notre liberté? Nos idées sont, pour l'ordinaire, liées à des émotions, attractives ou répulsives, qui en font des forces. Ainsi que M. Fouillée l'a pu dire, elles tendent naturellement à se réaliser. De fait, l'idée socialiste, bien qu'elle ne soit pas intégralement passée dans les faits, a tout de même porté des fruits, non pas seulement dans les lois, mais dans les mœurs, qu'un désir de meilleure répartition des richesses, indéniablement, soulève. Le droit « se fait[1] », c'est entendu, mais on le fait aussi. Qu'est, du reste, l'ordre, que préconise le Dr Gustave Le Bon, sinon une conception rationnelle?

En dépit de lui-même, le Dr Gustave Le Bon se

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 49.

prive de tout moyen de discipliner le réel, pour rejeter, avec la raison, tout véritable instrument d'action réfléchie. Aussi bien, il considère la guerre entre nations comme fatale. « La guerre, écrit-il, n'a jamais cessé d'être une des principales occupations des peuples. Il est douteux que les découvertes de la science la rendent moins fréquente. Il est certain qu'elles l'ont rendue plus meurtrière[1]. » Pourquoi en irait-il autrement de la guerre de classes? Sa politique, pour juste et forte qu'elle soit, est, à la lettre, découronnée, — disons, si vous voulez, que son livre est incomplet. Il lui manque sa clef de voûte, en l'espèce un idéal, faute de quoi elle risque de s'effondrer. En effet, outre qu'ils ne se conditionnent pas eux-mêmes, l'autorité ni l'ordre ne sont leur propre but. Moyens de gouvernement, ils ne se suffisent pas. Il leur faut une fin qui les dépasse et les légitime. La force est utile, mais au service du droit. Purement réaliste et privé d'idéal, à la manière de Machiavel et de Hobbes, qui, dans son *Léviathan*, demande au gouvernement l'unique service d'un garde-chiourme, le Dr Gustave

1. *La Psychologie politique et la Défense sociale*, p. 84.

Le Bon le tient trop en oubli. Ne va-t-il pas jusqu'à dire que « le droit n'est que de la force qui dure », alors qu'il a pour mission de la contrôler et de l'assujettir! Quelque fort que doive être un gouvernement, il ne remplit point par là tout son office. Sinon, pourquoi ne pas souscrire, du moment qu'il est utile, à ce conseil que donne *Le Prince*, que « le meilleur moyen de conserver les villes qu'on a conquises, c'est de les ruiner[1] »? Cela, qui ressemble de bien près aux procédés qu'a rendus fameux la célèbre estampe de Grandville *L'ordre règne à Varsovie*, — tous les habitants ayant été passés au fil de l'épée, — ne constitue point une méthode valable, parce que, précisément, on ne doit pas plus gouverner contre le droit que contre les mœurs, j'entends le droit naturel ou idéal qui appartient à tout homme venant en ce monde. Les citoyens n'existent pas pour l'État, mais l'État pour les citoyens. Qu'est-ce à dire, sinon que la politique n'est pas une fin, mais un moyen qui doit toujours tendre vers plus de justice et de bonheur pour tous? L'ordre et, partant, l'autorité doublée de la force, qui en est la sauvegarde,

1. Machiavel. *Le Prince*, chap. v.

doivent, avec la hiérarchie, servir au développement des personnes, secourir les faibles, aider les forts, encourager et promouvoir les initiatives dans le respect du droit. De cet idéal plus particulièrement moral, un gouvernement ne peut délibérément se détourner sans faillir à sa raison d'être.

Qui dit idéal, en effet, ne dit pas chimère. Synthèse vivante d'idées et de sentiments, issue de la réalité même, qu'elle surélève et nous propose d'améliorer, l'idéal, ce facteur de tout progrès, tant individuel que social, ne peut transformer le réel que parce qu'il en sort. Contrôlé par la raison, il ne vise qu'au possible. L'utopie n'est inféconde que pour s'en écarter, faute d'appui dans les faits. Il ne les faut pas confondre.

Bien qu'on le puisse reprocher au Dr Gustave Le Bon, — ce qui le rend injuste au socialisme, — il a le grand mérite d'avoir rappelé aux constructeurs de la société future qu'on ne peut modifier la réalité sociale qu'en composant avec elle et qu'en tout cas la société ne peut vivre qu'en tenant compte des nécessités de fait et en obéissant aux nécessités politiques qui en dérivent. Elle doit, devons-nous ajouter, s'inspirer de l'idéal que la nature fait surgir dans notre esprit pour la dominer et parfaire.

LA FIN DU MONISME

J.-H. BOEX-BOREL (J.-H. ROSNY aîné). *Le Pluralisme* (Alcan).

Cf. J.-H. ROSNY. *Sous le Fardeau* ; J.-H. ROSNY aîné, *Marthe Baraquin. La Vague rouge* (Plon). — WILLIAM JAMES. *Philosophie de l'expérience* (Flammarion). — A. CHIDE. *Le Mobilisme moderne* (Alcan). — BOUTROUX. *Science et Religion* (Flammarion). — MARCEL HÉBERT. *Le Divin* (Alcan). — HAECKEL. *Le Monisme. Les Enigmes de l'Univers. Religion et Evolution. L'Origine de l'Homme. Les Merveilles de la Vie* (Schleicher).

CHAPITRE X

LA FIN DU MONISME

Mis en face de la diversité des choses, l'homme ne tarda pas à constater des analogies entre elles. Obéissant au besoin d'unité qui domine sa raison, il tenta, pour les expliquer, de les ramener les unes aux autres. Frappés de certaines transformations qu'ils étaient à même d'observer, — le changement de l'eau échauffée en air, comme disaient les premiers savants qui désignaient sous ce nom tous les gaz, ou du bois en cendres, des cendres et du sable en verre, — les Égyptiens, puis les Grecs, pour ne rien dire des autres civilisations anciennes, supposèrent de bonne heure quatre et, plus tard, un seul élément sous différents états. Thalès n'enseigne-t-il pas que tout est formé d'eau, Anaximandre d'air, Héraclite de feu? La spéculation philosophique devait ren-

chérir encore sur ces conceptions unitaires. Tandis que Démocrite n'attribue à la matière, qu'il décompose en atomes, que deux propriétés, — l'étendue et la résistance, — Parménide, dont s'inspira Platon, absorbe la matière et l'esprit dans l'Être un, immuable, éternel. Le monisme était créé, sous la forme la plus absolue qu'il eût jamais, l'Éléate allant jusqu'à nier le devenir et la multiplicité. Ce ne sont, pour lui, qu'apparence en face de l'unique réalité.

La préoccupation de l'unité — qu'il s'agissait, par ailleurs, de concilier avec le multiple, qui s'offre à nos sens, — hanta la pensée métaphysique pendant des siècles. C'est encore à elle que répondait Descartes, quand il disait, ainsi que l'avait entrevu Pythagore : « Donnez-moi l'étendue et le mouvement et je vais faire le monde[1] ». Arrêté, il est vrai, par la dissemblance radicale qui sépare le physique du moral, tandis qu'il réduisait le premier à l'étendue, il ramenait le second à la pensée : il aboutissait ainsi au dualisme. Mais, outre qu'on y peut voir un double monisme, celui-ci n'était pas si éloigné qu'il ne

1. Descartes. *Traité du Monde*, chap. VI.

reparût, sous les espèces du panthéisme, chez l'un de ses disciples immédiats, Baruch Spinoza. Pour ce dernier, il n'y a qu'une substance, qui est Dieu : tout le reste n'en est que les attributs ou les modes. Inversement à ce monisme idéaliste ou psychique, le baron d'Holbach ne découvre partout que matière.

Cependant, la science semblait, de son côté, travailler à la réduction des forces à l'unité. « *Calor est motus expansivus, cohibitus et nitens per partes minores*. La chaleur est un mouvement expansif, violent, se répandant dans les parties intimes des corps[1] », avait déjà remarqué François Bacon. Les remarques et les découvertes de Carnot et de Rumford, la mesure par Joule de l'équivalent mécanique de la chaleur, ont confirmé cette hypothèse. Par ailleurs, tandis que le son était depuis longtemps identifié à des vibrations, Fresnel vérifiait les propositions de Descartes et de Huygens relativement à la nature vibratoire de la lumière. Restait l'électricité, que, dès le XVIIIe siècle, l'abbé Nollet définissait, dans sa *Physique*, « l'effet d'une matière fluide

1. François Bacon. *Novum Organum*, II, § 20.

qui se meut autour ou au dedans du corps électrisé ». Il préludait ainsi à la théorie de Maxwell, qui assimile l'électricité à un écoulement d'éther.

En même temps, la chimie démontrait, preuves en mains, avec Lavoisier et ses successeurs, que des corps prétendus irréductibles étaient, en réalité, composés d'éléments simples, qu'on retrouve identiques, mais en proportions variables, dans des substances très différentes. A la place d'une multitude, on obtint ainsi une soixantaine de corps indécomposables par les moyens dont nous disposons. Ils suffisent, à eux seuls, pour constituer tout ce qui nous entoure. La chimie organique tout entière ne repose-t-elle pas, exclusivement, sur le carbone, l'oxygène, l'hydrogène et l'azote? Nous leur devons l'infinie variété des produits qui viennent de la vie et qui l'entretiennent : tissus, humeurs, sang, albumine, sucre, graisse, alcool, etc. Il est peu probable, en outre, que ce soit le dernier mot de la science. Le chiffre de soixante corps simples n'a aucune raison d'être. En réalité, il n'a jamais été accepté par les chimistes que comme un fait actuel, qu'ils ont toujours conservé l'espoir de dépasser. L'égalité des poids atomiques de deux corps aussi

semblables de leurs propriétés que le nickel et le cobalt; le parallélisme des combinaisons de quelques autres, — de l'oxygène et du soufre par exemple, — et, d'autre part, les états allotropiques d'une même substance, — variétés du carbone, allant du charbon au diamant, ou anomalies de l'azote ; — les différences des corps isomères, c'est-à-dire de composition identique, tels l'essence de térébenthine et l'essence de citron, militent en faveur de la réductibilité des prétendus corps simples. Ils seraient formés, à divers degrés de condensation, ou, si l'on adopte la théorie atomique, suivant divers modes d'architecture, d'une seule et même substance : la substance primordiale des alchimistes et des premiers philosophes.

Fort de ces résultats, le monisme philosophique s'enhardit. Doctrine métaphysique qui ramène le composé au simple, le divers à l'identique, le multiple à l'un, il devint évolutionniste sous l'influence des sciences naturelles. Au monisme statique de Spinoza succéda le monisme dynamique de Hegel. Darwin n'explique-t-il pas l'origine des espèces, abstraction faite de toute finalité, par cette sorte de progrès purement méca-

nique qu'est la lutte pour la vie? De là à faire sortir l'esprit comme le corps, telle une plante de sa graine, d'une substance unique, il n'y avait qu'un pas. L'évolution aidant, le monisme devint rigoureusement matérialiste avec Spencer et Hæckel. L'être est un, quelque chose de tout matériel d'où émerge la totalité des existences particulières en vertu de modifications exclusivement physiques. Issues les unes des autres, elles ne diffèrent pas de nature. Entre l'homme et l'amphioxus ou, plus encore, la monère primitive, il n'y a qu'une différence de quantité!

*
* *

C'est cette doctrine, le passage de l'identique au divers ou, comme on dit, de l'homogène à l'hétérogène et, par conséquent, la réduction préliminaire du différent au même, que M. Boex-Borel — célèbre en littérature sous le pseudonyme, moins illustre encore qu'il ne le mérite, de J.-H. Rosny aîné, — s'est mis en tête de réfuter. Cette réfutation tient une bonne moitié du livre puissant qu'il consacre au *Pluralisme* dans le dessein, sans doute, de résumer les idées qui, tout

autant qu'elles en procèdent, inspirent son œuvre romanesque.

A mon sens, cette critique du monisme est définitive.

Comment, en effet, l'un pourrait-il donner lieu au divers, l'uniforme s'épanouir en l'infinie variété des vivants et des choses? De son propre chef, l'homogène est incapable d'évoluer. Identique à lui-même en toutes ses parties, aucune perturbation d'aucune sorte ne peut se produire dans son sein. Lord Kelvin, qui supposait de petits tourbillons indestructibles formés de toute éternité dans une matière non différenciée qu'ils auraient par leur seule présence compliquée de plus en plus, renonçait, par le fait, à l'homogène : il y introduisait l'hétérogène qui ne l'aurait pas laissé subsister un seul moment, par suite des actions complexes auxquelles il l'aurait soumis. L'hypothèse est ruineuse. Recourir au « coup de pouce », à l'ébranlement d'une force étrangère pour déterminer l'évolution — outre que c'est une grave infidélité au monisme qu'on veut soutenir — ne lève pas la difficulté. Une force quelconque ne transforme pas nécessairement la structure d'un agrégat dans le sens de la complexité : elle peut

aussi le simplifier. En se congelant sous l'action du froid, un volume d'eau passe d'un état simple à un état compliqué, par le mélange de liquide et de glace qu'il forme, pour revenir à un état simple, quand il ne constitue plus qu'un bloc. Des combinaisons chimiques ne se défont-elles pas, par ailleurs, sous l'influence d'un choc? Pas plus, du reste, que le monde minéral, le monde organique ne passe toujours du moins au plus hétérogène sous le retentissement répété de certaines incidences. La vieillesse et la mort, que provoquent les mêmes forces qui ont favorisé la croissance, ne sont-elles pas des retours à la simplicité? Si, au lieu de l'individu, on considère la série des êtres, des organismes aussi élevés que les reptiles aux temps secondaires n'ont-ils pas rétrogradé depuis sous l'action des agents qui les avaient perfectionnés? Tout autant, enfin, que l'homme diversifie son milieu, il l'uniformise. Que d'espèces par lui détruites! Il réduit le nombre des bêtes sauvages, cependant que la domesticité les prive des plus subtiles de leurs facultés. Après avoir progressé, il n'est rien qui ne régresse, tant il est assuré qu'aucune incidence ou série d'incidences n'est capable — non plus

que son propre mouvement, si l'on peut dire, — de faire sortir l'homogène de l'état amorphe où il se trouverait pour en composer le monde.

La loi de la dégradation de l'énergie, dont on s'autorise pour soutenir que, si tout n'en vient pas, tout, du moins, retourne à l'homogène, — puisqu'on ne peut concevoir, de nos jours, le nivellement des forces indépendamment de l'uniformisation de la matière, — n'est pas un meilleur argument en faveur du monisme. Les formes supérieures de l'énergie ayant une tendance à se convertir en énergie calorifique et celle-ci à s'égaliser de plus en plus, on conclut de cette conséquence du principe de Carnot que l'énergie totale de l'univers tend vers la stabilité, qui serait la fin du monde, rien ne nous permettant de prévoir qu'il en pût jamais sortir. De fait, tout travail est un rétablissement partiel d'équilibre. Pour soulever un poids, il en faut un plus fort et ainsi de suite, indéfiniment, ou, si l'on préfère, un poids n'en peut jamais élever qu'un plus faible, ce qui, de déchet en déchet, aboutit infailliblement à l'inertie. En vérité. De quel droit, cependant, universaliser cette remarque jusqu'à en faire la loi du monde?

Admettons qu'elle le soit. Comment, alors, l'instable a-t-il pu exister? car il est : c'est un fait. A moins de faire appel, en remontant le cours des temps, à une instabilité croissant à l'infini, ce qui défie l'intelligence, il faut bien admettre, comme autant de reflux, des rebroussements périodiques de cette soi-disant tendance vers la stabilité. Tant vaut en nier la portée universelle. Pour éviter cette difficulté, assignera-t-on un commencement à l'univers? Mais, dans ce cas, il serait donc né instable, contrairement à sa norme? D'un côté comme de l'autre, on se heurte à une antinomie que M. Rosny a magistralement soulignée.

Aussi bien, le principe de Carnot est vrai d'un système particulier; il ne préside pas à la marche de l'univers. Tout meurt, c'est sûr. Cela ne veut, toutefois, pas dire que rien ne naisse ou renaisse, non pas identiquement pareil, mais, en partie, semblable. Un astre, un animal, une plante disparaissent : ils sont, à intervalle plus ou moins rapproché suivant leur envergure, remplacés par d'autres. L'événement se produit, tous les jours, sous nos yeux. Maintenant, qu'un système mécanique, chimique, astronomique, organique, ne puisse se reformer sans perte, en quoi cela

implique-t-il leur raréfaction, si le monde est infini ou si, comme le prétend M. Rosny, la perte n'est qu'apparente, transformation d'un mouvement d'ensemble en mouvements moléculaires ou désordonnés? Sans doute, nous sommes portés à croire à la rareté des formations nouvelles, parce que les systèmes définis, assez vastes et assez durables pour ne pas échapper à notre observation, sont en infime minorité et qu'ils ne se font, comme ils ne se défont, qu'exceptionnellement. Mais, qu'il faille plus de temps pour reconstituer un soleil qu'un atome et qu'en raison de la brièveté de notre vie nous ignorions bien des compensations, on n'en peut conclure qu'elles diminuent. La faiblesse de notre vue ne saurait dicter sa loi au cosmos.

Si encore le simple expliquait quoi que ce fût! Mais point. Ce que nous appelons simple ne l'est pas et, dans beaucoup de cas, nous échappe bien plus que le complexe. Sans compter que c'est la plupart du temps ce pourquoi nous le croyons simple, ne sommes-nous pas moins au courant des mouvements moléculaires que des fonctions vitales? Ce que nous tenons pour simple, du reste, le serait-il tout à fait, que nous ne serions pas plus

avancés ; encore moins si possible : la simplicité absolue est inconcevable. En fait, nous nous contentons de rattacher le manifestement compliqué à du complexe moindre ou qui nous paraît tel. La science ne s'efforce-t-elle pas de réduire les phénomènes différents au même dénominateur? Elle pense, ainsi, avoir ramené la variété à l'un. Ce n'est qu'une imagination, l'erreur originelle du monisme. La science ne change rien à rien. Tout idéale, cette réduction n'est qu'une abstraction : on néglige ce qu'on ne veut pas faire entrer en ligne de compte, — toutes les qualités d'un corps par exemple, sauf l'étendue, — quitte à le réintroduire, ensuite, pour revenir au point de départ. Matérielle, il n'en va pas autrement. L'analyse chimique, parce qu'elle divise, retranche, — elle supprime, proprement, les propriétés de l'acide sulfurique en séparant le soufre de l'oxygène, — cependant que la synthèse, en les combinant, ajoute. Ni l'oxygène ni l'hydrogène ne sont de l'eau. Pour que le simple expliquât le complexe, ainsi que les monistes l'entendent et qu'une certaine science s'en glorifie, il faudrait qu'il le contînt, ce qui n'est pas. Lorsque dans un groupe de phénomènes nous opérons un tri, chacun, en

particulier, apparaît, sans doute, plus simple que l'ensemble, mais, en tant que séparés, ils forment une somme plus différenciée que la somme primitive. Ce qui abuse certains esprits, ce sont les abréviations, les signes que comporte la méthode scientifique et qu'ils prennent pour des réalités. Ils ne s'aperçoivent pas que s'ils correspondent au réel, ils ne le symbolisent pas tout entier, qu'ils sont, en partie, arbitraires.

Nulle part, somme toute, on n'a réussi à découvrir l'uniforme sous le complexe, le permanent sous le changeant, l'un sous le divers. Le sous-sol corpusculaire s'est montré infiniment plus complexe que tout ce qu'on avait conjecturé. La persistance atomique, dernier refuge de la persistance matérielle, est apparue, de son côté, comme le résultat de mouvements organisés. La masse elle-même, que les physiciens d'hier considéraient comme le type des constantes, semble, dans certaines conditions, devenir une fonction de la vitesse. L'ancien concept de matière ne rend plus compte ainsi de la substance. Celui d'énergie non plus. N'est-il pas, au fond, une généralisation de faits restreints parmi des faits innombrables? La transformation des choses les unes dans les

autres n'accuse pas mieux leur foncière identité. Lorsqu'un animal refait sa substance aux dépens des éléments qu'il ingère, comme il réagit sur eux, ils réagissent sur lui. Il n'y a pas retour à un terme commun qui serait, par exemple, le principe de l'herbe et des muscles; il y a, au vrai, apparition d'un terme nouveau : l'organisme régénéré. Tout de même, l'évolution ne prouve pas qu'il y ait une seule et même substance d'où s'épanouiraient toutes les espèces animales et végétales. Sont-elles identiques? A moins de contredire l'expérience la plus élémentaire et l'évolution même, on ne saurait le soutenir. Le dinotherium n'est pas le mastodonte, encore moins l'éléphant. A plus forte raison, un ver de terre n'est-il pas un singe ou le *bathybius Hæckelii* un homme! De quel droit invoquer le divers pour affirmer l'un? Cette substance unique et simple, qui serait le fond de tout ou, plus exactement, qui serait tout, mais qu'on ne perçoit jamais que multiple et variée, est, plus qu'insaisissable, inintelligible.

Hypothèse commode et, en quelque sorte, nécessaire de l'esprit humain, dont elle satisfait le besoin d'unité, le monisme — que la science

n'abandonnera jamais, contrairement à ce qu'en pense M. Rosny, parce qu'elle en vit, — est incapable de nous fournir une explication philosophique quelque peu satisfaisante du monde. Tout comme le dualisme, qui n'en est qu'une superfétation, double monisme, en vérité, — monisme de la matière et monisme de l'esprit superposés — avec toutes ses difficultés multipliées, il doit être délibérément écarté en tant que système métaphysique. Dans cet ordre, — mais dans cet ordre seulement, — M. Rosny a raison : il est périmé.

L'AVÈNEMENT DU PLURALISME

J.-H. Rosny aîné. *Le Pluralisme* (Alcan).

Cf. William James. *Philosophie de l'Expérience* (Flammarion). — Ch. Maurain. *Les Etats physiques de la Matière.* — Dr Ostwald. *L'Energie.* — J. Duclaux. *La Chimie de la Matière vivante* (Alcan).

CHAPITRE XI

L'AVÈNEMENT DU PLURALISME

A la conception moniste devait succéder, sous l'influence de la critique et du progrès même des sciences, une vision pluraliste de l'univers. Cela n'a pas manqué.

Cependant que des esprits tels que MM. Henri Poincaré et Édouard Le Roy, en insistant sur la relativité de la science et sur ce qu'elle contient de convention, montraient, d'accord avec l'anti-intellectualisme de M. Bergson, le factice de ses visées unitaires, — ainsi que ce fut autrefois, la besogne des conceptualistes et, plus encore, des nominalistes, qui exagérèrent, — la recherche scientifique, au cours de ses progrès, trouvait le complexe sous le présumé simple. L'uniforme, en effet, ne nous apparaît le plus souvent ainsi que faute d'apercevoir ce dont il est composé. L'égalité du niveau des mers.

par exemple, ne comporte-t-elle pas une infinité de niveaux d'équilibre selon des plans approximativement sphériques sur qui la pression diffère en raison de la profondeur? Ceux-ci ne se déplacent-ils pas, en outre, incessamment sous l'influence de causes sans nombre, parmi lesquelles il faut compter les variations de température, de salure, d'atmosphère, d'attraction solaire, lunaire ou autre? L'équipartition statique de l'énergie, elle-même, ne recouvre-t-elle pas — tout permet de le supposer — une variété indéfinie de mouvements dans les molécules et jusque dans les atomes? Au fur et à mesure que la science projette plus de lumière sur le monde, elle le découvre plus compliqué. Un Grec n'avait aucune idée des interférences, de la polarisation, des rayons ultra-violets et infra-rouges! Les problèmes surgissent, littéralement, de ses conquêtes. De fait, tandis que les géométries de Lowatchevsky et de Riemann à *n* ou à deux dimensions se superposaient à celle d'Euclide, des sciences nouvelles, telle l'électro-magnétique, furent créées. La biologie, par ailleurs, n'est-elle pas tout entière récente? Il est d'une science à ses débuts de trouver tout facile. En progressant, on discerne

les difficultés. C'est ainsi que l'étude du soleil, qu'on croyait connaître, est devenue une branche importante de l'astronomie depuis les découvertes de Copernic et de ses successeurs. A côté des ressemblances qu'elle met en vedette pour répondre à ses besoins d'unification, une science avertie remarque des différences profondes entre les choses. En dépit des théories monistes, chaque corps, notamment, n'a-t-il pas ses propriétés qui le différencient de tous les autres? Mettez en présence du marbre et de l'or à des températures différentes, le plus chaud cède de sa chaleur au plus froid : elles ne s'égalisent point. Tout de même que ni la lumière ni le son ne traversent avec la même facilité toutes les substances indifféremment, chacune possède sa chaleur spécifique. L'inégalité, pourrait-on dire, est partout. C'est ainsi que les mouvements browniens de particules infinitésimales en suspension dans un liquide présentent la plus extrême irrégularité. Ils échappent à toute prévision. Sous des apparences uniformes, il en va pareillement, à des degrés divers, de tous les phénomènes : il n'y a de régularité qu'en gros. Aussi bien, quand on les veut approcher davantage, leur mesure exige des for-

mules toujours plus souples, des corrections plus nombreuses et variées. « Nos équations deviennent de plus en plus compliquées, constate M. Henri Poincaré, afin de serrer de plus près la complication de la nature. »

Nous voilà loin de la substance unique et simple qui serait le fond de tout, parce que tout en serait sorti !

Nos sens, d'ailleurs, ne nous persuadent-ils pas du contraire? Le monde leur apparaît divers. Quoi qu'on dise, il faut bien en faire état : ils ont leur valeur. Pourquoi la leur dénier au nom d'une idéologie nécessairement fragile? Ceci admis, existe-t-il seulement deux objets, deux vivants, deux êtres absolument semblables? L'identité est une création exclusivement logique. Elle n'a pas cours dans le monde de l'expérience ou, si elle y a cours, ce n'est qu'artificielle, au service de la science, pour qui on émonde intellectuellement le réel de tout ce qui la pourrait gêner. Leibnitz n'a point tort : le principe des indiscernables est vrai. Deux choses absolument semblables se confondraient : elles n'en feraient qu'une. Qu'on le veuille ou non, tandis que l'unité est une hypothèse, la pluralité est un fait.

C'est lui que le pluralisme donne comme explication dernière du monde. Autant dire qu'il n'en donne pas, — si expliquer est toujours, par quelque côté, ramener le multiple à l'un, — quand, avec M. J.-H. Rosny, au contraire de ce qu'il est chez William James, il n'admet ni simplicité ni unité d'aucune sorte.

*
* *

M. J.-H. Rosny est un pluraliste intransigeant et, comme tel, éminemment représentatif de tout un mouvement d'esprit. Avec une logique implacable, qui étonne au premier abord chez cet ennemi de toute idéologie métaphysique, il a poussé aux extrêmes.

Point d'unité pour lui. Et qu'on entende bien qu'il s'agit ici, non seulement d'une substance unique ou d'un nombre fini de substances d'où dériverait, en masse ou par catégories, la totalité des êtres, mais d'unité individuelle. Le pluralisme de M. J.-H. Rosny répugne aux monades. Le principe d'individuation et, à plus forte raison, la personnalité sont attaqués. Effectivement, M. J.-H. Rosny ne reconnaît nulle part la simpli-

cité. D'après lui, la complexité, comme l'hétérogénéité, est universelle. Tout phénomène, tout être serait le produit de l'ensemble des êtres et des phénomènes présents ou passés. Il en serait la fonction ou, si l'on préfère, l'entrecroisement, aussi complexe lui-même que leur infinie multiplicité. A l'en croire, non seulement un objet est différent de tous autres, dont nous le distinguons, il serait lui-même composé d'éléments hétérogènes, qui seraient composés à leur tour et ainsi de suite, à l'infini. Aucun support d'aucune sorte et, pour ainsi dire, aucun lien. D'unité, non pas même substantielle, mais formelle, il n'y en a nulle part. Un être, un vivant, une chose ne peuvent pas même, dans cette théorie, être comparés à un tourbillon qui en comprendrait une infinité d'autres : un tourbillon nous semble encore avoir une loi, donc une forme qui en constitue l'unité. Pour M. J.-H. Rosny, ce n'est là qu'une apparence. L'univers est pure complexité, véritable enchevêtrement de phénomènes retentissant indéfiniment les uns sur les autres, sans rapports consubstantiels entre eux.

Dans son ardeur à ne voir partout que du complexe, M. J.-H. Rosny délie, en quelque sorte,

le monde, en l'affranchissant de l'unité, même individuelle, qui risquerait d'y entretenir quelque simplicité, fût-ce celle d'un ensemble régulièrement coordonné. Aussi bien, M. J.-H. Rosny répudie toute continuité. Rien n'étant simple, elle n'est, elle aussi, à ses yeux, qu'une illusion : discontinuité moindre et c'est tout, celle qui sépare les organes d'un animal étant inférieure, par exemple, à celle qui le rend relativement indépendant du milieu où il évolue. Composé d'éléments hétérogènes, un objet ne paraît constituer un tout, assure-t-il, que du fait de leur rapprochement ou de la difficulté qui se présente à rompre leurs relations, sans qu'on puisse jamais passer à la limite et en inférer le continu. Les obstacles innombrables qui entravent l'interaction des choses en sont, à son avis, les preuves : conductibilité imparfaite, énergie potentielle ayant besoin d'amorçage pour se déceler, corps tout prêts à se combiner requérant pour ce faire une tierce intervention, arrêt de croissance des vivants sous quelque influence étrangère, etc. Et puis, encore un coup, l'hétérogénéité fondamentale implique une discontinuité non moins absolue. Or, pour en revenir à son point de départ, M. J.-H. Rosny

estime l'hétérogénéité universelle et foncière. Elle est partout, elle est tout ; on ne lui peut rien soustraire, elle ne souffre aucune exception. Elle se retrouve dans le plus infime détail comme dans le plus vaste ensemble. Son règne est sans limites.

A son image, suivant M. J.-H. Rosny, la science n'en a point. Il accorde, sans doute, que les ressemblances entre les phénomènes n'étant jamais complètes, — par suite de l'hétérogénéité absolue, — la science reste approximative. Elle ne réussit à édifier des classifications et à énoncer des lois qu'en négligeant les différences qui les séparent. Cependant, par le fait même qu'elle n'est jamais, à l'en croire, en présence que de phénomènes et point de substances simples, elle ne rencontre rien qui lui résiste. Nulle opacité. Tout étant relatif, rien n'échappe à ses relations. Phénomènes de conscience et phénomènes matériels, tous sont pénétrés et susceptibles, à plus ou moins longue échéance, d'être pénétrés par elle. Il lui suffit de découvrir des analogies. Elle peut en découvrir à l'infini. Elle ne se heurte point à l'inconnaissable. En revanche, elle ne sera jamais au bout de sa tâche. L'investigation scientifique est sans fin, comme l'hétérogénéité même. Telle la pous-

sière que soulève un cavalier, les problèmes se lèvent sous ses pas : ils se multiplient à l'accélération de sa course. Plus elle connaît et plus elle entrevoit de choses à connaître. Elle se complique, en raison même de la complexité du monde, des progrès qu'elle accomplit. Les questions que pose la physique contemporaine ne sont-elles pas autrement profondes et difficiles que les questions aujourd'hui résolues? Nous n'apportons pas de solution qui ne dresse une nouvelle énigme. Chaque fois que nous croyons aboutir à des concepts unitaires, la pluralité indéfinie des phénomènes nous contraint à replonger dans l'inconnu pour en ramener quelque savoir. Et ceci sans terme. Malgré que rien ne soit rebelle par essence à la recherche scientifique, néanmoins l'humanité ne parviendra donc jamais, suivant M. J.-H. Rosny aîné, à la connaissance intégrale de l'univers qu'espèrent certains savants. On ne connaîtra jamais tout, ni le tout de rien.

Mais aussi, jamais achevée, la science ne sera jamais frappée d'impuissance. Plus elle connaîtra et plus, non seulement il lui restera de choses à connaître, mais plus elle sera en mesure d'en connaître de nouvelles.

*
* *

Vue grandiose, qui me semble fort juste dans ses grandes lignes, le pluralisme radical de M. J.-H. Rosny ne me satisfait, toutefois, pas entièrement. Il ne me satisfait pas sans réserve précisément par ce qu'il présente d'absolu.

M. J.-H. Rosny oublie que, si la simplicité et l'unité absolues sont inconcevables, l'hétérogénéité et la multiplicité absolues ne le sont pas moins. Le mouvement de la pensée n'est-il pas un passage incessant de l'un au multiple et du multiple à l'un? Par réaction contre les monistes qui omettent le second terme, il ne faudrait pas agir de même, bien qu'en sens contraire, et négliger l'autre. Tout de même, ce n'est pas parce qu'il y a de la discontinuité dans le monde que le continu doit en être banni. C'est verser dans l'intellectualisme que d'exclure de la réalité l'opposé d'un concept qui lui sied.

On peut en accuser M. J.-H. Rosny. Dans son amour de la science — de la science positive — il semble qu'il ait voulu lui donner universel accès. Attentif à lui permettre d'établir partout

des analogies, il n'accorde pas aux faits de conscience une place privilégiée, une place non seulement distincte, mais prépondérante, dans la série des phénomènes. Il en fait des phénomènes, sans doute, différents des autres, — il est trop pluraliste et psychologue pour s'inscrire à l'encontre, — mais en tant que phénomènes, des phénomènes, par ailleurs, analogues aux autres ou susceptibles de soutenir, un jour ou l'autre, des analogies avec eux. Il les juge aussi compliqués et discontinus, et de la même manière.

Il en résulte que le pluralisme de M. J.-H. Rosny manque de « dessous ». Nonobstant sa radicale complexité, il demeure en surface. Qu'est-ce que ces phénomènes qui n'ont aucune unité et qui ne se rattachent à quoi que ce soit de simple dans lequel ils s'intégreraient? Pas même une poussière, celle-ci étant composée de particules qui ont, de fait, chacune son unité. L'hétérogénéité et la discontinuité universelles ne laissent place à rien. Elles confinent au néant.

Philosophie de la quantité, le pluralisme de M. J.-H. Rosny, malgré ses grands mérites, est décevant, pour avoir négligé, avec la conscience, la qualité. Aussi bien, il est impuissant à expliquer

le progrès. Il semble, à entendre M. J.-H. Rosny, que le monde soit toujours égal à lui-même, par conséquent dans le même état. Cela vient de ce qu'il n'en considère que la complexité quantitative et point du tout la qualité, qui, manifestement, augmente. Comment, d'ailleurs, pourrait-il expliquer un perfectionnement quelconque? Il n'admet que des rencontres de phénomènes, sans facteur interne capable de les soulever, en quelque sorte, en vue d'un arrangement meilleur, plus ordonné et harmonieux, plus productif aussi. Il prive ainsi le monde de tout « élan », faute d'envisager la conscience comme une force douée, à sa manière, de simplicité et d'unité. C'est là, pour moi, le seul défaut du pluralisme radical de M. J.-H. Rosny, conséquence lui-même, à mon gré, de son absolutisme intellectualiste.

*
* *

Certes, la diversité est grande, illimitée même si l'on veut, — puisque, les choses ne le seraient-elles pas, on peut toujours se placer à une infinité de points de vue pour les contempler. La réalité est multiple. La science ne nous en donne qu'un

schème extrêmement rudimentaire, que le réel déborde de toutes parts. Vouloir l'y enfermer, c'est le mutiler, se rendre incapable de le jamais saisir, s'en détourner de parti pris. Nos définitions, nos classifications et nos lois ne sont que des façons commodes de mettre un ordre, qui nous sert, dans cette multiplicité. Sans lui, nous ne la pourrions même pas penser. Pas un être qui ressemble totalement à un autre ; il n'y a pas deux phénomènes de tous points pareils, pas deux événements qui se répètent. Tout est original et nouveau. L'individualité est partout, dans la feuille de chêne comme dans l'homme, dans les animaux comme dans les astres. Rien d'identique. Rien d'uniforme non plus. Tout est complexe. Le discontinu, que les philosophies unitaires eurent toujours le tort de nier, — ce qui leur valut de s'empêtrer dans l'insoluble question du vide, — est un fait, un fait d'expérience, évident par lui-même. Le pluralisme, d'accord avec le sens commun et avec les beaux-arts, a le mérite de le rappeler contre la science qui, pour imposer ses cadres au réel à la faveur des analogies qu'il présente, s'imagine l'y réduire. Unité factice, qu'il suffit d'ouvrir les yeux pour briser !

Est-ce un motif, cependant, pour répudier toute unité avec toute continuité? Oui, si l'unité et l'uniformité se confondent, puisque rien dans le monde n'est uniforme. Mais en va-t-il ainsi?

Certainement non, bien que M. J.-H. Rosny ne les distingue pas. Il ne les distingue pas en effet, à mon avis, pour avoir omis de prêter une attention spéciale au psychique, pour avoir envisagé les phénomènes de conscience au même titre que les autres, pour les avoir isolés, en quelque sorte, du tout où ils se trouvent naturellement engagés et qui forme bien un tout complexe assurément, mais qui, n'en déplaise à la logique, n'en est pas moins un et, en partie, simple : la conscience. N'est-elle pas une vie qui englobe, si l'on peut dire, une pluralité dans son unité, une complexité dans sa simplicité : la simplicité et l'unité d'un devenir qui, grâce à la mémoire et à l'imagination, ramasse le passé dans l'actuel et présage l'avenir dans le présent? Du multiple et du compliqué, la conscience fait ainsi de l'un et du simple, non pas en les confondant, mais en les fondant, en les enveloppant pour ainsi dire ou, mieux encore, en leur imprimant un rythme commun. Ce *quid proprium* n'est-il pas, du reste,

ce qui constitue les individualités et, par conséquent, les distingue? Continuité par excellence, mais continuité dans la durée, ne lui devons-nous pas de nous reconnaître nous-mêmes, de nous attribuer nos états et nos actes et, finalement, de ne pas voir s'évanouir notre personnalité à tout instant? Bien plus, la vie consciente se résume et se condense, plus encore que d'habitude, dans les efforts que nous accomplissons. Elle se contracte, en vérité, alors que nous agissons. Aussi bien, plus que quoi que ce soit, l'action nous emplit du sentiment de notre unité, non pas uniforme et homogène, mais riche de toute notre expérience présente et passée, de tous nos désirs, de toutes nos émotions, de toutes nos idées, de toutes nos aspirations, de toutes nos décisions d'aujourd'hui et d'hier. Durant tout le cours de notre durée, et plus encore à ces moments-là, la vie psychique réalise la simplicité dans l'hétérogénéité et l'unité dans la multiplicité. Elle rattache à lui-même le discontinu que sont nos impressions, pour en tisser la trame de notre individualité, la métamorphoser en continu. En dépit des systèmes, il suffit d'un retour sur soi-même pour s'en convaincre. Il faut bien s'incliner là devant.

Mais, si la conscience nous fournit le type de l'unité et de la simplicité, — non pas mortes et indistinctes, mais infiniment changeantes et variées, — il y en a dans l'univers, car nous y sommes compris. Dès lors, puisque nous ne connaissons le monde extérieur qu'indirectement, par son contre-coup sur notre esprit, et jamais immédiatement, pourquoi ne pas le supposer sur notre modèle, — le seul que nous puissions adéquatement concevoir, — conscient lui aussi, depuis la lueur confuse jusqu'à la pleine clarté, c'est-à-dire composé de consciences originales, éphémères ou durables, inépuisablement riches et variées dans leur unité, et s'enveloppant l'une l'autre? La continuité spatiale des individus séparés ne serait alors que la traduction extérieure de la continuité psychique, et plus particulièrement temporelle, de chaque conscience. Distinctes, l'interaction des choses serait ainsi tout à fait plausible. Aussi bien, cette vision a le mérite d'unir le divers, de ne figer ni ne disperser le monde, de n'anéantir ni le multiple dans l'un ni l'un dans le multiple. Vision pluraliste, — que la science peut approcher mais jamais égaler, en raison de la complexité des choses et de leur

ineffable originalité, — elle reconnaît un lien entre les êtres et les estime capables de progrès par ce qu'elle leur suppose d'âme, autrement dit de vie consciente en qui s'accomplit la synthèse de l'un et du divers, de l'hétérogène et du simple, sous la poussée du devenir.

En résumé, il y a dans le monde du multiple et du discontinu. L'univers n'est ni un ni homogène, comme l'enseignent les monistes. Il faut rompre, en métaphysique, avec les habitudes unificatrices de la science. Système de symboles ou signes conventionnels, en accord sur quelques points avec la réalité, elle n'y correspond pas entièrement. Son unité est artifice.

En revanche, il existe de l'un et du continu, non pas à la manière dont le comprend la logique mais personnels et synthétiques, — de synthèse psychique, — dans la vie consciente.

Or, tout, apparemment, est consciences, non pas fermées comme les monades, mais en action et réaction réciproques, de sorte qu'on peut dire, — et nous retrouvons ici une vue essentielle du pluralisme de M. J.-H. Rosny — que chacune agit sur toutes et toutes sur chacune. Unité et

simplicité ne sont plus, dès lors, de sèches notions, ce dont on ne peut rien dire sinon qu'elles sont. Infiniment riches et nuancées, elles s'avèrent originales, telle l'unité vivante et complexe d'un esprit qui se souvient, qui désire et qui veut.

LA VALEUR DE L'ACTION

William James. *Le Pragmatisme*, trad. E. Le Brun (Flammarion).

Cf. Maurice Blondel. *L'Action*. — F. Schiller. *Études sur l'Humanisme*. — G. Milhaud. *Le Rationnel*. — Alfred Fouillée. *La Pensée et les nouvelles écoles anti-intellectualistes* (Alcan). — John Dewey. *Studies in logical theory*. — Émile Boutroux. *William James* (*Revue de métaphysique et de morale*, novembre 1910). — André Chaumeix. *William James* (*Revue des Deux Mondes*, 15 octobre 1910). — Tancrède de Visan. *Le Pragmatisme* (*Mercure de France*, 1er décembre 1907).

CHAPITRE XII

LA VALEUR DE L'ACTION

Les Américains sont des gens pratiques. Pour échapper au scepticisme, destructeur d'énergie, qu'engendre l'idéalisme, du fait qu'il nie la réalité du monde extérieur, ils ont inventé le pragmatisme. C'est une théorie fondée en vue de l'action et sur elle, ainsi que l'indique l'étymologie (πρᾶγμα, action) du nom que lui donna Peirce en 1878. C'est, plus exactement, une méthode, d'après laquelle la vérité n'est pas, comme le croit le vulgaire, la conformité de nos idées et de nos jugements avec leur objet, mais l'utile.

Comment, à en croire les pragmatistes, se rallier à une autre définition? Outre que les systèmes se combattent, dans leur égale prétention à connaître la réalité, nos jugements sont des affirmations, partant des croyances que com-

mandent notre volonté et nos sentiments. Nos désirs, comme notre caractère, non seulement colorent nos opinions, ils les constituent. Nos convictions reflètent nos tendances. A quelle marque objective, dès lors, distinguer le vrai du faux? A chacun son opinion paraît indubitable. L'évidence, sensible ou logique, est faite de notre certitude : c'est une question de foi. N'importe-t-il pas de se décider pour agir? Produits de notre activité, en retour nos jugements la guident. Nous en avons besoin, d'autant plus que nos idées ne sont pas du tout passives, tel un phare qui signale le port; elles sont des forces qui tendent à se réaliser. Mais, en même temps que l'angoisse, ceci n'est-il pas le salut? Ces idées, ces croyances, en se réalisant, entraînent de bons ou de mauvais effets; elles réussissent ou échouent. Pourquoi s'inquiéter d'autre chose? interjettent les pragmatistes. Du moment que nos idées sont fécondes, disons qu'elles sont vraies, fausses quand elles sont stériles ou néfastes.

Ainsi, tandis que les positivistes s'en tiennent, — abstraction faite de toute certitude métaphysique touchant la réalité, — à l'évidence sensible, les pragmatistes s'en détournent et considèrent

comme vrai uniquement ce qui est profitable. « Une idée n'a d'autre signification en dehors de cette signification pratique[1] », écrit William James dans le livre qui expose leur doctrine. Toutefois, il faut s'entendre, et ne pas accuser cette philosophie de ne s'adresser qu'aux financiers, aux médecins, aux ingénieurs, à tous ceux, en un mot, qu'on appelle à tort des hommes d'action à l'exclusion de tous autres sous prétexte qu'ils s'occupent d'action matérielle. Non! la fécondité d'une idée, grâce à quoi les pragmatistes la reconnaissent vraie, n'est pas seulement physique, — comme la science à l'égard de ses applications, — mais morale, voire intellectuelle. Le concept de vertu, par les heureux effets qu'il produit dans le cœur de l'homme et dans les sociétés, est tout aussi vrai que la loi de la chute des corps, qui nous rend maîtres de certains phénomènes. Une théorie chimique peut être vraie non seulement par l'efficacité de ses conséquences, mais par l'accord qu'elle introduit dans nos idées. Ceci reconnu, il subsiste bien que les pragmatistes appellent vraie toute affir-

1. William James. *Le Pragmatisme*, p. 59.

mation qui nous sert. Dire que « l'oxygène et l'hydrogène se combinent pour former de l'eau » n'est vrai que parce que cela nous permet de passer d'une expérience à une autre et d'en profiter. « Dans mes cours, écrivait Ostwald, l'illustre chimiste de Leipzig, à William James, j'ai l'habitude de présenter les questions sous cette forme : sur quels points le monde serait-il différent si telle alternative était vraie ou bien telle autre? Quand je ne puis découvrir aucune différence, je considère que l'opposition des deux idées ne signifie rien du tout[1] ».

Il s'ensuit que la vérité se fait peu à peu. Elle n'est pas découverte, mais inventée. Toute vérité est instrumentale, l'œuvre de l'homme. De là, le nom d'humanisme que M. Schiller, d'Oxford, a donné au pragmatisme. La vérité est de création humaine. Et comme elle n'en est pas moins absolue, d'après les pragmatistes, il semble que, loin que nos connaissances y trouvent leur norme, ce soit, pour eux, la réalité qui se modèle sur nos pensées. « Le monde, avoue M. Schiller, est essentiellement ὕλη (une matière à façonner) : il

1. William James. *Le Pragmatisme*, p. 58 et 59.

est donc ce que nous le faisons. En vain voudrait-on le définir parce qu'il était à son origine ou par ce qu'il est en dehors de nous : il *est* ce qui en est fait, ce que nous avons fait de lui. Par suite, le monde a pour caractère d'être plastique[1]. » Comme la vérité, nous faisons la nature. L'une et l'autre deviennent, sous notre impulsion, ce que nous voulons qu'elles soient. Dans une certaine mesure! ajoutent, il est vrai, les pragmatistes. Bien qu'œuvre humaine, la vérité, en effet, n'est pas, pour eux, arbitraire, le produit de la fantaisie ou du caprice. Elle ne dépend pas de chacun. Le vrai consiste dans ce qui est avantageux non seulement à notre conduite, mais à notre pensée. Pour qu'une idée soit productive matériellement, il faut, de prime abord, qu'elle le soit psychiquement, que nous puissions l'assimiler, la confronter avec nos idées antérieures. Il faut donc qu'elle soit en accord avec la structure de notre esprit. Or, si nous sommes, pour une part, les auteurs de notre mentalité, nous en héritons pour le reste. Édifice, dont nous continuons, chacun pour

1. *Personal Idéalism*, p. 60.

notre compte, la construction, il est, en ses parties achevées, un legs du passé que nous ne pouvons modifier à notre guise. Les vérités qu'ont inventées nos aïeux n'informent pas, en outre, seulement notre esprit, mais celui de nos semblables. Elles sont le lot de tous ; contre elles nous ne pouvons aller, sans nous briser, qu'avec d'infinies précautions.

Toujours est-il, — et en cela se résume le pragmatisme, — que la vérité, et un peu la réalité, consiste dans ce qu'il y a pour l'homme de meilleur à croire.

*
* *

Cette théorie a réagi efficacement contre l'ancien intellectualisme et, par suite, contre le scepticisme que la critique des idées, telles qu'il les conçoit, manifestement entraîne.

Il est incontestable que la vérité ne préexiste pas à l'homme, inscrite qu'elle serait, depuis le commencement des âges, dans les faits. Les idées ne sont pas mieux des exemplaires éternels où puiserait toute réalité. La logique n'est pas l'armature de l'univers, ni la mathématique son essence. Les idées sont nos idées et, qui

plus est, notre propre ouvrage. Elles sont, comme nos jugements et nos raisonnements, des actes. Les unes et les autres réclament non seulement un travail d'analyse et de synthèse que soutienne un effort d'attention, ils exigent encore notre assentiment, l'adhésion de notre volonté. Ce sont, à la lettre, des affirmations, donc des croyances. Les vérités du sens commun et les vérités de la science sont, par conséquent, notre œuvre, œuvre personnelle au début, qui devient sociale par leur diffusion. La science, comme l'art et la morale, n'existe que du fait de l'humanité. Indépendamment d'elle ou de quelque être qui lui serait supérieur, le mot « vérité » n'a pas plus de sens que les mots « beauté » ou « vertu ». Il n'y a de vérité que pour l'esprit qui la conçoit. Cela est hors de doute.

Il ne l'est pas moins que nos sentiments et nos désirs se mêlent à nos connaissances. Très souvent nous prenons pour des opinions impartiales de simples partis pris. Notre état, notre éducation, nos ambitions, nos sympathies, nos amours et nos haines, influent subrepticement sur nos jugements. Ils décident de nos convictions. Elles ne sont, par suite, la plupart du temps, que

nos préférences déguisées. Que sont, d'ordinaire, les opinions politiques sinon l'expression théorique de nos intérêts ou de notre tempérament? L'esprit est, plus souvent qu'on ne croit, la dupe du cœur. N'employons-nous pas, maintes fois, notre raison à justifier nos passions? Nous plions, sans nous en apercevoir, le raisonnement à leur service. La « logique des sentiments » n'est pas un vain mot.

Produits de notre activité, il est avéré, par ailleurs, que nos idées ne demeurent pas inertes. Elles réagissent sur l'activité qui leur a donné naissance et, par son intermédiaire, sur la nature. Bien avant les pragmatistes, M. Fouillée n'a-t-il pas démontré que toute idée possède une force pratique de réalisation? Le vertige, qui esquisse la chute à laquelle on songe, en est garant, et, plus encore, toutes les inventions qui, procédant de la science pure, transforment la surface de la terre. M. Schiller a raison pour partie. Nos idées façonnent, jusqu'à un certain point, le monde. L'institution sociale et la morale en sont des preuves non moins péremptoires que les villes, les routes et les canaux.

Toute vérité, si théorique soit-elle, a donc des

conséquences pratiques plus ou moins lointaines, qui en découlent et qui en sont l'épreuve. Nous avons d'autant plus confiance dans nos mathématiques qu'elles servent à construire des ponts et à combiner des machines. Cela suffit pour que nous les déclarions vraies. Et, cependant, ce sont des conventions utiles et qui réussissent tant que l'on voudra, mais des conventions tout de même. Il en va pareillement des autres sciences. Elles sont conventionnelles à quelque degré. Aucune n'est un décalque. Volontaires dans leur point de vue, elles le sont encore dans leurs principes, dans leurs lois et jusque dans leurs expériences et leurs observations. Le fait brut lui-même implique déjà une certaine attitude de l'esprit. Il est, quelque peu, « truqué » et choisi. Ni les choses ni leurs relations ne sont absolument telles que nous les concevons. Il entre, dans la plus simple façon que nous ayons de les envisager, un décret, qu'inspirent communément nos besoins, c'est-à-dire le dessein d'en tirer parti.

*
* *

Est-ce suffisant, toutefois, pour déclarer que l'utile, même entendu au sens large, est vrai?

Et, d'abord, c'est un étrange souci de la part du pragmatisme, qui est uniquement inquiet d'action, de vouloir y ramener la vérité. Que ne se contente-t-il d'agir! Pourquoi tâcher de se légitimer théoriquement soi-même alors qu'on ne tient la réalité pour vraie que dans la mesure qu'on lui accorde ou qu'on la fait?

Le pragmatiste répondra, sans doute, qu'il n'estime point la vérité arbitraire. Je le reconnais. Mais qui l'empêche de l'être? Sont-ce les idées que nous avons déjà acquises ou qui nous ont été transmises, qui repoussent ou accueillent nos idées nouvelles? Assurément, affirment les pragmatistes; toute idée neuve qui réussit à s'acclimater au milieu d'idées anciennes et, mieux encore, à les grouper de façon plus efficace, est vraie. Cependant, ces idées antécédentes ont dû, pour n'être pas elles-mêmes arbitraires, rencontrer des idées antérieures capables de leur conférer l'investiture, et ainsi de

suite à l'infini. Il faut donc qu'il y ait autre chose pour opérer la sélection. Sera-ce qu'elles peuvent être ou non partagées, réussir en plusieurs esprits, créer l'unanimité? Mais le problème recule encore. Ce n'est point parce qu'une idée est partagée qu'elle n'est pas arbitraire. Il y a un arbitraire collectif, témoin les institutions sociales, la circulation fiduciaire notamment. Coûte que coûte, la nécessité s'impose de s'en rapporter, du moment qu'on n'admet pas que toute vérité est purement et simplement un décret privé de considérants, à la réalité extérieure. On est bien obligé de la faire intervenir, pour une part, dans la constitution de nos idées et, par suite, de la vérité. On ne saurait la négliger comme amorphe.

De fait, elle ne l'est pas. Elle a ses qualités. Elle en a bien plus que nous n'en pouvons percevoir. Elle n'est pas moins, mais plus riche que notre expérience. Elle la déborde de toutes parts. C'est là, me semble-t-il, l'une des vues les plus profondes du pluralisme.

Or, c'est, à mon sens, précisément parce que nous ne pouvons embrasser la réalité dans son intégralité et sa complexité, ni même saisir le

tout de quoi que ce soit, — d'autant que toutes choses se prolongent et se compénètrent au delà de ce que nous pouvons imaginer, — que nous sommes contraints d'user de conventions. L'obligation s'impose de réduire, afin de le comprendre, l'univers à notre mesure, de le diviser en fragments, de n'en considérer qu'un seul aspect à la fois, et encore arbitrairement. Mais, arbitrairement choisi, — ne nous y trompons pas, — d'après quelques-unes de ses qualités, tout de même qu'un voyageur peut contempler un site des différents points d'où on l'aperçoit. Pour volontaires que soient les conventions scientifiques, elles reposent, en définitive, sur quelque chose de réel qui répugne ou s'accommode à nos façons. Leur vérité ne vient pas uniquement de leur succès. Elles n'ont de succès, au contraire, que parce qu'elles sont plus ou moins vraies, c'est-à-dire conformes à la réalité dans une mesure qui varie avec chaque science et suivant son degré d'abstraction. Ne peut-on comparer les sciences à des routes, dont le tracé, si arbitraire qu'il soit, est nécessairement tenu d'épouser le relief du sol? Le terrain est, en l'espèce, la réalité dont la part est d'autant plus

grande que nous avons affaire à des sciences moins quantitatives et, par conséquent, plus proches de la nature et de la nature psychique, autrement dit de la qualité. Mettez un pays où les montagnes seraient si escarpées que les chemins y seraient pour ainsi dire naturellement indiqués. On n'aurait plus le choix.

D'ailleurs, loin que le succès des applications me paraisse décider de la vérité des théories, n'est-ce pas de la vérité, plus ou moins relative, des théories que dépend le succès des inventions? Pour pouvoir, il faut prévoir. C'est parce qu'on calcule exactement la force élastique de la vapeur d'eau qu'on peut s'en servir pour remorquer des trains, faire avancer des navires, mettre en marche des machines-outils. Le laboratoire a créé l'usine, la science spéculative enfanté la pratique. C'est non seulement ravaler la science, mais tarir la source de tout progrès matériel que de la réduire à ses bénéfices. C'est, sous prétexte d'utilité, compromettre l'utile. Les pragmatistes l'ont trop perdu de vue, qui ont trop exclusivement porté leurs regards sur l'invention, indépendamment de la découverte qui l'autorise.

Ce qui me paraît indiscutable de la science, me

le semble plus encore du sens commun. Sans doute, il entre une part de collaboration personnelle jusque dans mes perceptions. Je vois toutes choses à ma façon. Je ne puis sauter hors de moi-même pour voir ce qu'elles sont en réalité. Mais, ceci dit, les choses agissent sur moi comme j'agis sur elles; je suis passif et actif à la fois. Elles se présentent en se représentant à moi. Je les pénètre à quelque degré. Je me donne à elles et elles se donnent à moi. Je ne puis pas faire que je les voie autres qu'elles ne sont, à moins de les modifier ou de me modifier, de mettre, par exemple, des lunettes vertes. Je les découpe; je les délimite tant que l'on voudra; j'en néglige certains côtés, volontairement ou non, au profit de certains autres, il n'en reste pas moins que ce que j'ai expérimenté dans l'*intuition*, dans la sensation vierge, fait plus que correspondre à la réalité, puisque c'est la réalité même se communiquant. Rappelez-vous les analyses de M. Bergson. Pareillement, je suis sûr de ce que je suis, de ce que je fais, de ce que je deviens. J'ai l'intuition immédiate de mon être et, qui plus est, de mon action. Sur ces données premières, j'échafaude, ensuite, jugements, idées et raisonnements; puis,

je les relie entre eux, mais toujours suivant un ordre que j'estime conforme à mon expérience. Et c'est à elle, en définitive, que j'ai recours pour m'en assurer; c'est d'elle que je pars et c'est à elle que je reviens pour contrôler mon ouvrage, pour l'éprouver, pour voir s'il est conforme non pas à toute la réalité, mais à ceux de ses aspects que j'ai pu, je le répète, volontairement élire. Que m'importe qu'on puisse donner à une constellation des noms différents, qu'on puisse l'appeler « le Chariot de David ou le Chariot de Charles, la Grande Ourse et aussi la Cuiller à Pot »! Ces multiples dénominations ne changent rien aux choses. Ce sont uniquement des signes qui me les rappellent. Bien plus; que je groupe les étoiles d'une façon ou d'une autre, elles n'en gardent pas moins leurs positions respectives. Je puis les ignorer ou les connaître, je ne change rien à la réalité. Qu'on puisse considérer un champ en artiste, en agriculteur, en éleveur, en botaniste, en géographe ou en géologue, si chacun de ces personnages est d'accord avec quelqu'un de ses caractères, ils seront tous dans la vérité. Cela ne veut pas dire qu'elle change ni qu'elle dépende de nous, mais que nous ne

la pouvons jamais connaître dans sa totalité.

La vérité reste donc bien, à mon avis, l'accord de l'esprit avec la réalité. Pas plus qu'il n'y a de vérité sans, au moins, un esprit qui la pense, il n'y en a pas, à mon sens, sans réalité. La vérité n'est pas plus construite de toutes pièces par l'esprit humain qu'elle ne préexiste dans les faits. Elle est l'intelligence prenant possession des choses. On doit, donc, continuer à la définir : la conformité de nos jugements, de nos idées, de nos raisonnements, de nos opinions avec les faits et les êtres. Cela ne signifie point, certes, que la vérité soit une copie de la réalité, à moins de la borner au souvenir d'une sensation — et encore cela est-il bien impossible. Il faut l'entendre en ce sens qu'elle est l'accord, jusque dans les constructions les plus abstraites, avec l'expérience ou, plus exactement, avec une partie de l'expérience librement adoptée, qui repose, ne l'oublions pas, sur l'intuition. Intérieure ou extérieure, si l'on peut dire, suivant ce à quoi elle se rapporte, cette dernière porte avec elle ses titres de créance. N'est-ce pas réintroduire, comme marque de la vérité, l'évidence sensible dégagée, seulement, de tout ce que l'intellectualisme confondait avec

elle, et qui provient manifestement de l'élaboration des données immédiates de notre conscience par la réflexion? Tout de même, l'évidence logique, qui est l'accord de l'esprit avec lui-même, si elle ne concorde pas nécessairement avec le réel et ne nous en révèle rien, nous garantit que nous ne nous en écartons pas, pour peu que nous en partions, autrement dit que nous restons en concordance avec ce que nous fournit l'expérience du point de vue où nous nous sommes placés. Les pragmatistes, eux-mêmes, n'en viennent-ils pas là quand ils considèrent la vérification matérielle de nos idées, et leur accord avec celles que nous possédons déjà, comme un témoignage de leur efficacité, donc, pour eux, de leur vérité? En ce qui concerne les sentiments, qui sont effectivement susceptibles de troubler nos jugements, la tâche d'un esprit scientifique, ou seulement désireux du vrai, doit être, à coup sûr, de s'en dégager. L'entreprise n'est pas impossible. On peut, par un effort d'esprit, qui est un effort moral, refouler les préjugés et les partis pris qui, dans l'ordinaire de la vie, viennent obscurcir notre vue et vicier nos raisonnements. Les exemples de gens, qui y ont réussi, abondent. C'est la condition *sine quâ non* de l'impartialité.

L'utile est si peu le vrai qu'il n'en est pas toujours le signe. « Si je m'égare dans les bois, que je me sente pris par la faim et que je tombe sur ce qui me semble être un chemin fréquenté par les vaches, écrit William James, il m'importe extrêmement de songer à une habitation humaine qui doit se trouver au bord du chemin, car le fait d'y penser puis d'agir en conséquence me tire d'affaires[1]. » Mais si les vaches ont simplement changé de pâturage, il n'y a pas de maison. L'utile ne nous en aura pas averti. Et puis, il est des illusions, donc des erreurs, avantageuses. Le Paradis de Mahomet a fait la force de l'Islam. Le vrai, en revanche, n'est pas toujours utile. Qu'Aldébaran soit une étoile fixe de première grandeur, d'une teinte un peu rouge, et que César ait été assassiné en plein Sénat aux ides de mars, qu'est-ce que cela peut bien me faire, si je ne passe d'examen sur ces matières?

Ces réserves faites, il est incontestable que l'utilité est, dans bien des cas, une présomption de vérité. Du jour où la théorie des interfé-

1. William James. *Le Pragmatisme*, p. 187.

rences permit la photographie des couleurs, elle compta une preuve de plus à son actif. La pratique, indiscutablement, confirme la théorie. Si une invention ne peut réussir que dans la mesure où elle repose sur des principes vrais, au moins partiellement, elle est vraie, peut-on dire, dans la mesure où elle réussit. Bien que le succès des applications scientifiques ne fasse pas la vérité des principes dont elles découlent, il dépose du moins en leur faveur. De fait, il y a des vérités qu'on trouve à la suite d'expériences ou d'inventions faites au hasard. N'est-ce pas de cette façon que le radium a été découvert? La technique, parfois, précède la théorie. Cela est surtout fréquent en matière morale, et il faut, à mon avis, savoir gré aux pragmatistes d'y avoir insisté. Contre un intellectualisme étriqué qui rejette tout ce qui échappe à l'évidence sensible ou logique, comme s'il n'y avait pas, à côté et au-dessus de la certitude physique ou rationnelle, une certitude morale, dont tout le reste, en somme, métaphysiquement dépend!

L'idéal moral, pour commencer par lui, est une invention, une création de l'homme, et non un exemplaire de perfection qui existerait de toute

éternité dans quelque région éthérée. Il ne s'ensuit pas, cependant, qu'il soit arbitraire. Il ne relève pas mieux de l'expérience sensible. Il doit répondre, seulement, à certaines conditions bien définies de la nature humaine, de la nature des sociétés et de l'univers même ; il n'est bienfaisant qu'à ce titre. Essentiellement pratique, sa bienfaisance, du moins, est le signe qu'il y correspond. Signe d'autant moins équivoque qu'il ne peut être fertile que s'il répond aux exigences de notre nature ; signe d'autant plus nécessaire qu'elles sont fort difficiles à démêler intellectuellement. L'idéal moral, en effet, plonge ses racines au plus profond de nous ; il en sort à la lettre, il est nous-mêmes exhaussés au-dessus de nous, ce que nous devons faire et ce que nous devons être, ce que nous sommes appelés à réaliser. Comment le reconnaître, sinon à ce qu'il est facteur de développement et d'harmonie tant sociale qu'individuelle ? Sa bienfaisance est donc bien la marque de sa véracité. Constitué et réalisé par nous, quand nous faisons le bien, conformément aux aspirations profondes de notre nature ; toujours en marche, au surplus, et en progrès au fur et à mesure qu'il entre dans les faits, on pourrait

presque dire que son utilité, en ayant bien soin de ne pas prendre le mot au sens vulgaire d'intérêt, est la mesure de sa vérité. Disons qu'elle en témoigne.

Tout de même, pour les réalités supra-sensibles. Et c'est bien ainsi, d'ailleurs, que William James l'entend dans le livre qu'il a consacré à l'*Expérience religieuse.* N'accordait-il pas une valeur objective aux expériences mystiques, en raison des fruits qu'elle donne, une valeur d'intuition qui nous ferait entrevoir le réel par excellence et nous mettrait en contact direct avec la réalité morale, qui semble bien être le fondement du monde? La sainteté qui en résulte, parce qu'elle est la fleur de l'univers, le sacrifice dans la joie à tout et à tous, est la preuve péremptoire — sous des formes variables et précaires — de la réalité de son objet. Réalité suprême, elle est action comme nous-mêmes. Réalité parfaitement bonne, elle travaille à réaliser le bien, comme nous devons y travailler, en nous aidant de son activité, qui se peut comparer à une sorte de courant dont il est profitable de nous laisser pénétrer. « Im Anfang war die Tat. Au commencement était l'Action », l'action d'un Dieu bon qui solli-

cite sans cesse l'univers et sollicite notre collaboration en vue d'une perfection toujours plus pleine et plus haute. En lui seul, qui est activité foncière et activité bonne, utilité et vérité, c'est-à-dire réalité et bonté, coïncident.

TABLE DES MATIÈRES

COULOMMIERS
Imprimerie Paul Brodard.

BIBLIOTHÈQUE VARIÉE, FORMAT IN-16

A 3 FR. 50 LE VOLUME

QUESTIONS D'ART ET D'ESTHÉTIQUE

BERGER (C.) : *L'École française de peinture depuis ses origines jusqu'à la fin du règne de Louis XIV*.............. 1 vol.
CHEVRILLON (A.) : *La pensée de Ruskin*.................... 1 vol.
COUYBA (Ch.) : *Les Beaux-Arts et la Nation*................ 1 vol.
FILON (A.) : *La caricature en Angleterre*, avec 8 photog. 1 vol.
GAULTIER (P.) . *Le rire et la caricature*, avec 16 planches hors texte....................... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
— *Le Sens de l'Art*, avec 16 planches hors texte............ 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie des Sciences morales et politiques.
— *L'idéal moderne*......... 1 vol.
GEBHART (E.), de l'Académie : *Sandro Botticelli*......... 1 vol.
JUGLAR (L.) : *Le style dans les arts et sa signification historique*..................... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
LAFENESTRE (G.), de l'Institut : *La vie et l'œuvre de Titien*. 1 vol.
— *Saint François d'Assise et Savonarole*, inspirateurs de l'Art italien.................... 1 vol.
LAPAUZE (H.) : *Mélanges sur l'art français*................... 1 vol.
LARROUMET (G.), de l'Institut : *Études de littérature et d'art*, 3e et 4e séries.......... 2 vol.
L'art et l'État en France... 1 vol.
Petits portraits et notes d'art. 2 vol.
LA SIZERANNE (R. de) : *La peinture anglaise contemporaine*, ses origines préraphaélites, ses maîtres actuels, ses caractéristiques, 3e édit..................... 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française.
Ruskin et la religion de la beauté, sa physionomie, ses paroles, sa pensée esthétique et sociale, 6e édition, avec 2 portraits..... 1 vol.
Ruskin, pages choisies...... 1 vol.

LA SIZERANNE (R. de) (Suite) :
Le Miroir de la Vie (Essais sur l'évolution esthétique)... 2 vol.
Les questions esthétiques contemporaines : I. L'Esthétique du fer. — II. Le Bilan de l'impressionnisme. — III. Le Vêtement moderne dans la statuaire. — IV. La Photographie est-elle un art ? — Les Prisons de l'art.............. 1 vol.
LEMONNIER (H.) : *L'Art français au temps de Richelieu et de Mazarin*, 6e édit............ 1 vol.
Ouvrage couronné par l'Académie française
— *L'Art français sous Louis XIV*. 1 vol.
MARÉCHAL : *Rome*, souvenirs d'un musicien................ 1 vol.
— *Paris*, souvenirs d'un musicien...................... 1 vol.
MARTHA (C.), de l'Institut : *La délicatesse dans l'art* . . 1 vol.
MICHEL (É.), de l'Institut : *Étude sur l'histoire de l'art* (DIEGO VELASQUEZ ; les débuts du paysage dans l'école flamande ; CLAUDE LORRAIN ; les arts à la cour de Frédéric II)............... 1 vol.
— *Nouvelles études sur l'histoire de l'art*.................. 1 vol.
MOREAU-VAUTHIER (Ch.) : *Gérome, peintre et sculpteur, l'homme et l'artiste*................ 1 vol.
POMAIROLS (Ch. de) : *Lamartine*, étude de morale et d'esthétique....................... 1 vol.
ROLLAND (Romain) : *Musiciens d'autrefois*.................. 1 vol.
— *Musiciens d'aujourd'hui*. 1 vol.
— *Le Théâtre de la Révolution*. 1 vol.
— *Le Théâtre du peuple*.... 1 vol.
SOURIAU (P.) : *L'imagination de l'artiste*.................. 1 vol.
TAINE (H.), de l'Académie française : *Philosophie de l'art*. 1 vol.
TIERSOT (J.) : *Hector Berlioz* et la Société de son temps... 1 vol.

337-11. — Coulommiers. Imp. PAUL BRODARD. — 4-11